（未定稿请勿翻印流通）

免费结缘，非卖品，
禁止用作任何商业用途。

如来藏大纲狮吼论…………1
如来藏大纲狮吼论讲记……41
他空承许狮吼论…………291
他空承许狮吼论讲记……313
思考题…………429

（未定稿请勿翻印流通）

如来藏大纲狮吼论

如来藏大纲狮吼论

全知麦彭仁波切　著
堪布益西彭措　译

南无格咼魏（顶礼上师）

本来无垢之心性，了义文殊勇士体，

以知正理锐利剑，斩断三有诸痴网。

唯此遍行如来藏是三世一切诸佛所说密意的精要，也是一切显密诸法唯一的关要。此相极其甚深，所以佛经中说纵然诸十地大自在者也如夜观色法般难以如实彻证，更何况诸平凡者呢？

此亦，在导师佛陀所演经教之中，有些是从空性分开显如来藏的本体，而有些是从本来具足十力等功德显分开显如来藏的自性，此二本须无碍双融，然而对于二谛无别深复又深的关要未能生起信解故，有人视如来藏自性为不

空之常。相反，有人却执其自性仅为单空，不建立本具身智功德而堕入损减的断边。彼等为建立各自宗派而发出破立的各种嘈杂诤论高声如大海汹涌般。然而唯有获得上师窍诀的诸多善缘者，心中如同溶入胜妙甘露精华而安住，自然于空性法界与光明智慧无碍双融义获得信解的同时，灭除对显空任何一边的偏袒执著。如是宣说。

通常来说，虽然如来的善说正量是无欺真实的圣教，但要了知其是无欺又需要以三种观察后才能得知彼为无垢，由此方可信受为真实经典[1]。尤其，字面所说之义，是以无有理的妨难且有正确能立的方式来认定为了义。否则，若弃离了能清净经典的正理，仅按某人所说那样而生信，则尚不足够。因为一般教有正邪两种，正教也有了义与不了义的差别，此是无可

[1] 即经典所说完全相合圣凡的现量境界,无丝毫不符，是依现量观察知其清净无垢;依比量推理,毫无错谬,是依比量观察知其清净无垢;经典文句前后、直接间接等均不相违,无有矛盾,是依教量观察知其清净无垢。

否认的。所以，凡夫于诸所行境以闻思断除增益而以三量了知后，将会生起不退转的信心。否则，若自己不能以正量了知，又不能在敌方前安立，则如于彼而言鬼是隐蔽法的补特伽罗说此处有鬼的话语，不能使自他生起信解，因此，契合正理而作阐述是智者的法相。若以理成立，诤辩者的舌头自会缩回，而住持自宗的众人也会生起不退的欢喜。若是以理不成立的道，纵然如何宣说而粉饰彼，但过失却如泉涌般不断增多故。此处，已入于未被分别寻思错乱的佛及诸大佛子的传承轨道后，舍弃偏执而以公正心来说，对如来藏的此等能立相以真实理论作衡量时，见到承许如来藏自体不空堪忍之常与无有功德的单空二者，既无能立又有妨难，而见到承许在众生界也具有本体空性、自性本具功德的如来藏，既无妨难又有真实的能立。

首先，若问众生相续中具有如来藏有何能

立的根据呢？《宝性论》云："佛陀法身能现故，真如无有差别故，具种性故诸有情，恒时具有如来藏。"以理抉择如是所说义分二：一、宣说他宗；二、安立清净自宗。

一、宣说他宗：雪域前代[2]的许多人说，所谓"佛陀法身能现"仅仅是从智慧法身能周遍一切分，及"真如"仅仅是同类的单空，以及"具种性"也仅仅是将会成佛。对《宝性论》的此精华偈颂以不能挖掘出要义的少许词句宣说而已。

其实，仅仅从法身周遍一切境的角度，不能成立真实的种性，仅以现似他相续所摄的佛智能周遍一切境的这一点，仍然没有彼一切境成佛的根据，现在尚未现前自相续的法身故，仍会对因（理论）产生怀疑。

再者，仅是单空无任何种性之义，即是虽然你心中想承许种性如种子变成苗芽般，现在

[2] 藏文原本是前代,然看内容似为后代,也许是错字。

丝毫没有佛的功德，以道的因缘将会成就。彼实空无遮分是无有作业的无为法，有如是差别不符任何道理，比如在名言中有为法种子的显分可转变成苗芽，而种子的无实空分何时也不可能转变成苗芽般。

另外，建立仅以实空就能成佛也是未经慎重观察的，因为，虽然许心实有不能成佛是正确的，无实也不一定能成佛。尽管土石等一切法是无实的，但谁也无法安立凡是无实都能成佛。仅以缘无实能断障就将其立为种性也是下劣的，因为在你承许仅缘空性遣除所知障是无根据，而尚需无边福德资粮辅助的同时，却又将如是无遮分许为如来藏则毫无意义，因为此者应成和声缘共有的种性，以此不能成立将会成佛，即是仅凭这一点安立不了任何能遣除所知障后出生一切种智的道理，以及无遮自体没有明智分故，在成佛时以彼不可能了知任何法。所以，若转依有为法的种性正合你心的话，

则在一切有情心相续中无始以来就有智悲力三者的种子，如猛兽、罗刹等也有对自己孩子的慈悲心及能识别利害的心智等，彼等以道摄持后远离障碍而辗转增长，将会成就具足无量智悲力的佛陀，仅如此承许也较承许无遮为种性贤善。即是，凡须成立能生所生的因果，却抛弃了具刹那有事因的能生后，而将非能生的无实无为法许为因者，则成极为希奇处！

有人如此想，并非所有无实都是种性，仅以心性无实为种性应该合理吧。纵然心的无实也没有能生任何有事的功能，有法心的前前刹那产生后后刹那合理故，似乎你已不需要此无为法的种性了，那么最好舍弃吧！

如果想，不是在分开二谛后而安立的，而是承许有法心的光明与法性空性无别的实相为种性。此亦，倘若所承许的是心识与智慧中的无变无为法的智慧，如是以教理均能成立故，此为极成。然而心中认为是将与空性双运

的刹那有法心识分安立为种性，由此逐渐转变成佛，这种想法最为卑劣。种性应成有为法和无为法两分，如是则无必要无能力的无为法成为假种性，而能生果的有为法成为真实种性，完全舍弃了承许自性住种性是无为法界的一切大乘经典的密意。因此，乃至自心不放下以能生所生的因果方式安立种性，口中虽说清净法界是自性住种性，然其实正暴露了自己心中所想与口中所说明显矛盾的面目，除此之外，别无实义可言。所以，凡是承许无变法界是佛性，首先当须认识所谓的法界是某施设处——真实胜义二谛大双运极无所住中观义。倘若未能认识其本性而仅仅将彼许为相似胜义（单空），则犹如将见到的林中群猴错认为三十三天的天人般，执非法界为法界，而且承许是成佛的种性，及缘彼者修持般若波罗蜜多，以及承许彼为自性身的因等，成立如是所安立的一切是大乘的仿造道，般若等经中也如此宣说。

因此，将寂灭一切戏论网的二谛无别法界义——各别自证的所境，称为自性清净法界与空性，此者是佛的真实种性以及将能成为具二净的自性身，在一切大乘经论中都曾宣说故，由此不得不承认自性住种性是无为法，而凡是无为法者，有以自体产生余果后灭尽自体的作用是不合理的，故法身的一切功德只能承许是远离障垢之果。决定是这样，以补处十地大自在菩萨在《宝性论》吉祥怙主龙树在《赞法界颂》中都曾明显阐述过，所以自宗遵循彼等论典承许无为法界法是种性。彼界是一切诸法的实相，本体无生无灭，住于显空无别的本性，没有偏堕于任何一方。如是，显现生而复灭的诸有为法，像显现那样不成立故，以此不染污法界本体。因此，须由轮回因果本来清净而本体自成光明和无漏诸显现无离无合的此关要，无倒认识如来藏之相。

二、安立清净自宗。

前面偈颂首句“佛陀法身能现故”之义是：究竟正等觉圆满佛身即是等同虚空的法身功德。此者是从具诸束缚的平凡补特伽罗的相续中后来有明现或显现出或能现前故，安立现在有情相续中就具有如来藏。

以此如何成立之理，分为共同与不共两种：

一、共同，若存在能现前智慧法身的有情，则其心中决定具有将能成佛的种性，根本没有种性就能现前法身是完全不合理的，如《赞法界颂》云：“有藏勤作故，能见黄金等，无藏虽勤作，唯一生烦恼。”

二、不共，如是所说是为合理。若想如良田中将能长出庄稼般，把此心立为将来成佛的因，然如何安立本来具足佛功德的殊胜种性呢？也可成立彼，因为一切诸佛出有坏皆以无为法而安立自性智慧身，不是所作无常的自性，以教证理证均能成立故。

此亦，教证：《涅槃经》云：“诸比丘，若

戒律圆满者，于如来无为法，说为有为法者，不若成为外道，毋宁死矣。”又云：“善男子，今于如来，当观为常身、无毁身、金刚身、非肉身、法身。”[3]又云：“若说如来无常之句，不如以舌根触燃火之薪，毋宁死矣，亦不应听闻彼句。”仅是无遮分不能成立为涅槃，彼经又云：“所谓空空，何时寻找，何者亦不可得，何者亦无，裸体外道亦有，然解脱非如此也。”[4]又云：“何为解脱者，即非所作之种性，彼乃如来也。”[5]《能断金刚经》云：“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。应观佛法性，即导师法身，法性非所识，故彼不能了。”仅以此等略作表示，在一切了义经中都有广泛宣说。

---

[3] 昙无谶译《大般涅槃经》云：“善男子！如来身者是常住身、不可坏身、金刚之身，非杂食身，即是法身。”

[4] 昙无谶译《大般涅槃经》云：“空空者名无所有，无所有者即是外道尼犍子等所计解脱，而是尼犍无解脱故名空空。真解脱者则不如是故不空空。”

[5] 昙无谶译《大般涅槃经》云：“真解脱者不生不灭，是故解脱即是如来，如来亦尔。”

复次，理证：与本来法界无二平等一味究竟之果——一切相智，若是以因缘新生所作的无常法，则应成有非自然智慧、未断变苦、有灭有生、以自体灭故具虚妄性、自体未成究竟皈依生后无间灭故、仅于因缘聚集处独住故未入诸法平等一味、未超越一切边、未灭意生身等、无自在随他转等诸多过失。如是承许将会产生把金刚身视为无常的很多极大罪过故，应当在舍离此劣道后于无二智慧身观为大无为法、大常法。

有些唯依观现世量衡量智慧不可能是无为法，心与常法不成同一体性。这样认为甚是下劣。虽然了知所境的狭隘心识决定是无常的，但是能知和所知一味的遍空虚空金刚智慧与彼不相同。因为在无为法自力光明不变的体性中含摄轮涅一切诸法，所以彼本体本来无有生灭，以观察究竟的理论成立故，如是智慧是不住有为无为任何边的大无为法，因此截然不

同于单单的无实单空；而且有事法和无事法二者都是有法，彼等或依因缘产生或依观待假立故，在真实中以理观察均是有为法、虚妄、欺诳的，而如来藏是有事无事诸法的法性大无为法，真实中无有欺诳。如《中论》云："性名为无作，不待异法成。"又云："涅槃名无为，有无是有为。"

如是究竟法身智慧是遍一切有寂、平等性、无为法、无变胜义的自性，以了义经和究竟观察之理均可成立。彼于将来某时可以现前的有情相续中，现在智慧法身自性已经是以法性理远离盈亏而存在。虽然在现相中由于离和未离客尘而有现与不现的差别，但在实相中前后贤劣的差别连芝麻许也没有，是无变无为的自性故。《宝性论》云："本初如是后亦尔，真如法性无变异。"又云："心之自性为光明，犹如虚空无转变，妄念所生诸贪等，客尘诸垢不能染。"即是，一切轮回法都是变易而不坚的，

彼等在法性中似有变易的显现，而心性清净如来藏如虚空无有变易。应当按照如是反复宣说那样而了知。如是无为法光明法界没有被迷乱染污而自性清净，且在无有迷乱本性自相中自成之十力等果法功德无离而住，如日轮与光明般。《宝性论》云：“具有分离之体性，如来藏以客尘空，无有分离之体性，藏以无上法不空。”即是，轮回的一切过患均由执著人法二我的迷乱心所生，迷乱心从本以来也没有杂染本来自性光明，如空中浮云般是客尘故，彼等过患和如来藏是可别别分离的，因此如来藏的本体是以过患而空，即是没有染污。以与不观待迷乱染污而以自体自然光明入于诸法真实性的自生智慧无有分离的诸究竟功德，如来藏不空。在自体中是不可分离的体性故，如日轮与光明般。

如是成立彼自性住种性是无为本具功德的法身自体时即可成佛故，在一切有情相续中

智慧法身必以不盈不亏的方式而安住，修道就能成佛，是以事势理成立的。而成佛时的法身是无为法故，不可能是因缘新生的所作法，因此成立现在已经存在佛的本体。

于此，有人想：若现在就存在佛的本体，则为何以一切相智不能遣除有情的障碍呢？又因耽著共同乘的知见而认为：既然佛是果众生是因，因中有果，岂不有吃饭即吃不净物等的理妨难吗？

答曰：因为你的心未曾学修极为殊胜了义经典之义，仅以共同教典的知见自然会引生这样的怀疑，然而实际并非如此。尽管法性光明智慧于一切无别而存在，但自心产生此迷乱客尘时，仅此迷乱的心与境是轮回的施设处，由迷乱而不能如实了知本具的法性。例如睡眠时，以独头意识产生身、境、眼识等无边显现，彼时分别执为能境与所境，而不能了知意识自体其实没有异体的能取所取，纵然不了知但实

际是这样的，不成其它。又如诸法虽住于空性中，然仅此也未必都能证悟，以有实相现相不同的迷乱故。因此，心和如来藏智慧二者是有法与法性，以及佛与有情也是从实相和现相的角度而宣说，所以发出因中有果的理妨难，是你丝毫不了知而已。

如是，此理是以果时现前法身之因建立因位有本具功德的种性。在实相中本无前因后果而观待现相需要安立因果故，称为“以果立因观待理”。

第二句“真如无有差别故”所说之义是：轮涅诸法的实相——空性大光明本来无别一味故，在胜义中佛与众生也无差别，即有寂平等。是故由迷乱客尘似现的极多幻化的诸有情于实相胜义法性中丝毫也不移动，以法性理成立故，决定具有如来藏。经中也说诸法从本以来是光明、涅槃、正等觉的自性。

既然如此，则正如以上你对他人所说那

样，仅以真如无别就成立有种性，应成土石等也有种性的过失。

答曰：所谓种性需要安立是能断尽迷乱心所生的二障，且是无迷乱觉悟所知自性的诸佛的无过失因。以非心识的土石等色法不能修道故，虽然在名言中于真如无别，但无须安立彼等有种性。因为由心现土石等，非以土石等外境产生心，应由梦境和梦心的比喻而知。了知此三界作者的心识存在法性如来藏胜义无漏善法的自性，如水有湿性一般，因此轮涅一切显现仅是心识和智慧的幻化而已，故无须立为异体。真实义中在法性本来正觉相不动的一切显现，不超离如来之相，极应如此承许。如《般若摄颂》[6]云："应知色净即果净，果色净乃遍知净，遍知净乃果色净，如空无异无断坏。[7]"

---

[6] 此颂义为：色净是基位的自性清净，果净是见道、修道分证的清净实相，遍知净是究竟圆证的清净实相，基道果三清净于本来实相中是无二一味。

[7] 此颂法显译为：色清净故果清净，果色二同一切智，若一切智清净时，如虚空界不断坏。

有境从障碍中解脱而清净，即是色等清净或自性，仅是除了自现障碍逐渐远离而现见的层面之外，真实本体本来远离障碍而住故。因此，当消尽能境心界的障垢而成佛后，所境有事的不净也不会剩下，如眼翳清净后毛发自然会清净。

若想，依你的观点应成一人成佛时，一切众生不净显现都须灭尽。

答曰：并非如此，以各自补特伽罗自现的障碍障蔽后而有见实相现相相违故。

若又想，纵然如此，但实相现相完全相同的佛地中有没有此等不清净的显现？若有则一切法不成圆满正等觉佛，若无则不能照知一切遍趣行等。

答曰：以一切相智对所有轮涅一切诸法与自体一味平等的境界中无勤任运通达，并且于彼前不离开将一切见为大清净的同时，对六道众生的种种显现也如各自的现相般正知，此是

由灭尽一切所境能境二取显现障碍之力，而使所有有法以毫不混杂圆满的方式含容于法性界的关要故，远离生灭平等一味的智慧一时照见。此理无须说观现世量，即使住地的圣者也难以思量。如《菩萨藏经》中云：“诸法平等性，诸佛证平等，故是正等觉，如来见平等。”如实正知心之自性光明故，于一念间以智慧现前无上正等菩提而成佛，如其所说阿阇梨月称亦云：“如器有异空无别，诸法虽别性无差，是故正智同一味，妙智刹那达所知。”以与法界无别的大智慧周遍一切万法无勤照见，如海中映现星月般，在寂灭分别的境界中观照。此是由于自生光明智在基中所住的法性灭尽一切障碍后如实现前故。依于观察究竟的法性正理将会获得不退转的胜解，否则，以狭隘心识衡量佛地后，或安立佛地无有智慧，或虽安立有智慧然如凡夫心识般有变易，或不能照见有情界，或有不清净的显现，又有如所有尽所有

不成一味等相违处，可以见到许多由分别垢染引生的观点。

第三句“具种性故”（诸有情，恒时具有如来藏）所说之义是：一切有情具有可以成佛的种性，因为成立客尘障垢可以远离并且诸众生无别具有功德本具的法身故。如是若有可成佛的种性，则彼等诸有情恒时决定具有如来藏，由于彼等有成佛的机会以及佛法身的本体成立是无为法故。从本体角度而言，前后无有贤劣差别故，应知第三理是“以因生果作用理”。对此并非仅是以因将生果的比量方式推知，而是法性真如种性无有变易，彼果时本体无贤劣，无论诸客尘障垢存在多久也可远离，由此关要彼种性于成佛何时也不可能虚耗故。

如是彼因种性和果位法身本体无有差别（即是第三理）；若有果位法身则在彼有情位也定无增减而存在（即是第一理）；虽假立了因果和前后，然实际是法界无变的本体一味理（即

是第二理)。以此三理成立一切有情具有如来藏，是以事势理的正道而安立的。如是以一切有情都具有如来藏之理，成立究竟解脱、如来及诸法实相胜义无别。此亦，仅由如来藏成立，若能了知则成立究竟一乘。否则，若许有情界中无有所谓的如来藏，或成佛时无有及因位无有功德果位时重新获得等，如此宣说都是与大乘义相违的观点，虚耗了究竟一乘之理。因此于胜乘具有信心之人对此应具极为圆满的智慧。

如是在有情位具有本具功德的如来藏，彼是不可思议甚深之处故，佛也在诸多眷属中说："当于我所说法生信，必无欺诳，唯以自力难可了知。"是为显示甚深究竟故。对此诸少慧寻思者会不断地诤论说，应成佛与有情集于一心的过失等。依于名言所说的所有过失都是下劣的，如《解深密经》云："世俗与胜义，远离一异性，若执一异体，均入于非理。"不

须承许心之法性如来藏与有法心二者是一体或异体，虽不离实相法性义，然和现相中有迷乱并不相违，否则，应成无有解脱，或应成谁也不迷乱等过失。正因为有实相现相的不同，所以不仅可以成立迷乱的有情，也能成立彼入道后断除迷乱而成佛。虽以观察胜义的理论成立诸法空性，然以此并不遮遣如来藏功德，即是虽有无上功德，然此宗也承许本体空性故。因此，第二转法轮教义宣说轮涅诸法空性，彼如是成立，如来藏也是空性的自性故。然而以与空性自性身无离无合的智慧光明作简别而宣说如来藏，此是第三转法轮了义诸经的密意，仅此一点超胜第二转法轮。故《解深密经》中也高度赞叹了第三转法轮义，然并非是所有三转法轮的经典，而仅限于宣说如来藏的部分了义经典如是宣说。此理在其它经中（《陀罗尼自在王经》等）以净治如意宝等比喻可以如是明显了知。因此，第二转法轮宣说的空性和第三

转法轮宣说的身及智慧，彼等显空须双运故，遍知龙钦绕降承许第二第三转法轮的诸了义部分均为了义，无须取此舍彼，应当唯一按照如是而受持，即是彼二者中没有一者了义另一者不了义的矛盾，而且双运后如来藏作为因续（即基续）义可出生金刚乘窍诀之关要故，须知彼等佛教关要本为一致。于此究竟义，龙树无著等诸圣者的密意一致，因为由《赞法界颂》《心注》《宝性论释》等明显可知故。如是又如阿阇梨龙树(《赞法界颂》)云:“尽其佛所说，显示空性经，皆为灭烦恼，非失坏此界。”如是以胜义理论观察后的结果是究竟二谛无别如金刚之义，此是以寻思者的分别心无法通达的法界故，根本没有依胜义宣说过失的机会。

现在宣说彼如来藏在有情相续中如何安住之相。若以实相自体而言，诸法含摄于法性界中，法性自体没有生灭平等而住，没有轮回涅槃等贤劣，也没有此岸彼岸、自他、大小、

前后时位等差别，是无变法界唯一明点。尽管实相如此，但是针对迷乱客尘的现相而言，如此三界轮回众生心境现起而不见法性自性时，法性也并非无有，自性中没有少许动摇故。心之法性如是被客尘障垢缠覆而不显，彼以果实或精华方式而安住，称为种性或藏，以地下宝藏等九喻[8]显示而了知。如是宣说。虽然观待客尘障垢于彼安立不净、不净净、极净三种分位，但而如来藏自体上实无差别。《宝性论》云："佛智入诸有情故，自性无垢彼无二，佛性假立彼果故，说众皆具如来藏。"又云："此之自性即法身，真如以及种性者。"又云："不净以及不净净，极为圆满清净者，如是次第而宣说，凡夫菩萨与如来。"如是宣说。

既不能如是了知心中就执著所谓如来藏如枣依盘般住在五蕴笼的某处，是迷乱心与不

[8] 如来藏之九种喻：①萎花中佛；②群蜂中蜜；③壳中果实；④粪中金；⑤地下宝藏；⑥果中胚芽；⑦破衣中宝佛像；⑧贫贱丑女腹中怀轮王；⑨焦泥模中妙宝像。

迷乱心二者并存，如光明与黑暗相邻般之后，若人附合此者而作破立，即是自己全未通达大乘密意的嘶叫而已。因此于心未净修大乘的恶寻思者众中宣扬如来藏也无意义。如此甚深教言不是为凡夫和诸外道种性而说的，彼等非是闻此深法的法器。所以对彼当从无我、无常等展开而说法，并且须要以理安立，宣说如来藏无有意义，仅以观现世量不能成立且将成增损处故。若人从内道下乘起修而对大空性真实胜义生起殊胜定解后，再对彼宣说如来藏教方能生起不退转信解。因此，有些人认为虽是清净道，然无法以理成立而须以觉悟了知；又有些人认为既非观现世量之道则非正道，应须揭露彼等谬误后通达修道相的关要。

以下遮遣对如来藏自性的颠倒分别分三：一、遮遣不空谛实之见；二、遮遣断灭空无之见；三、遮遣无常有为之执。

一者、如《楞伽经》云：“大慧问曰：世

尊于契经中说如来藏为分别垢之所染污，然是常住、坚固、不变，如来藏与诸外道所说神我有何差别？世尊，诸外道类亦说神我常住、非作、无德、周遍、不坏。世尊告曰：大慧，我所宣说如来藏者不同外道所说神我。大慧，如来应正等觉是于三解脱门[9]、涅槃、无生等句义说名如来藏。为除愚夫于无我之恐怖，由如来藏门显示无分别处、无相境界。大慧，现在未来诸菩萨摩诃萨不应执我。”余经亦云：“凡有法想者，无三菩提解脱。”若法自体不空，彼上他法虽空，然非成自性空，经云：“于一法无一法之空性，是一切空性之最下者。”等，有诸多教证。另外，《楞伽经》又云：“大慧，如来藏非常非无常，何以故？以此二皆为过失故。”经云：“戏论被魔执，有无应舍离。”余经亦云：“设有一法过于涅槃，我亦说如梦幻。”等教义。

[9] 三解脱门：即空性解脱门、无相解脱门、无愿解脱门。

以理观察如来藏本体同样也是空性故，由此方能成为心之法性、遍行一切境、一切时恒常、不可思议及诸功德一切无偏显现，此等均为合理。若彼自体不空谛实，则彼决定恒时不能成为他法的法性等。而且也不可能成为以胜义量观察所得的结果，因为以胜义理论观察诸法无实后却得出一个谛实法，如同从光明产生黑暗一般，定无是处故。以名言量也不能成立谛实，因为于此量前虽可成立实有，然而仅凭此点不能成立如来藏何时也不空故。若以二量都不能成立，则能立的根据如同空花，所以安立彼者只是徒劳无义而已。

二者，若对显空双运法界一无所知，却唯将相似胜义无遮单空执为种性、法界及空性，并对宣说本具功德的经论汇集相违者，极为不佳。如《智印等持经》云："浊时将生不求法，求利不禁于三门，自　善学菩提者，乐说一切为空性。"又云："空性无生亦无作，无见无来

亦无去，吾等缘此学空性，如是说者乃法贼。”又云：“若执无法时，凡夫妄念缚。”《般若摄颂》云：“亦执蕴空行有相，菩萨未信无生处。”《三摩地王经》云：“所谓有无均是边，净与不净亦为边，是故寂灭诸二边，智者亦复不住中。”《饶益指鬘经》云：“呜呼！于此世间，有二士夫，能坏正法。一者执毕竟空无，二者妄谓世间有实我。彼二毁坏正法，隐没正法。”诸经论中数数宣说，若对能断尽一切见的空性对治法执为实有或不实，则是不可救药之见，以及空与不空任何也没超越所缘，当须平等断除。若也以理论观察彼遮除谛实的无遮反体，除了是执著遮破所破的分别心假立外，显然根本未至远离增益的实相故，此处无须繁述。仅实空无遮分虽非真实法界及实相，然而也应可作为初机趣入实相的门径。如经云：“文殊菩萨，若有菩萨于天界千年中，供奉三宝所需资具，若复有余菩萨于弹指顷，观察一切诸行无

常，一切诸行皆苦，一切诸行皆空，一切诸行无我，其福胜彼无量。”如是所说。

三者，如是本基如来藏如日离云般现前的一切种智，彼是常还是无常？诸经论有时虽说一切种智是常，而有时却说是无常。应知其义如下：针对未转依的所化众生，经中说一切种智是无常。其理如《释量论》云：“量非有常性，达有事量故，由所知无常，彼不坚性故。”即是由发心及修习空性等道的因产生一切种智，无因生是不合理的，以及彼于一切万法是现前的量故，而量如果是无欺智，则没有一个是恒常。亦即，于存在的且是有的法如是而衡量则为量，由彼行境的所知法是无常故，能知的量也定是无常且是依次而产生。若是恒常则无任何作用，以量成立故，以决定没有衡量所境等的一切作用故，一切种智是恒常则不合理，因此成立为无常。如是诸实有法是无常，无实法虽可假立为常，然而它也没有常基故，

则真实的常法任何也不可得。此理者，对外道及自心没有转依不可思议法性相的共同乘前，应须如是安立，除此之外，在现相中没有其它任何方便使其现于心识前。

然而若从已转依的智慧的境界而言，则成立一切种智为恒常，因为安立无常的能立是刹那生灭的所知与也依次生起的刹那能境智慧等，此等仅在尚未转依的凡夫前如是显现，在实相义中并非如是成立，即是某法刹那也没有生，又何须说以此组成的时间次第等？比如在梦者前虽有前后时际及无边方分的种种显现，然而此等并不成立。因此，于法性无灭之义如是转依的智慧究竟时，是能知与所知无别的智慧身。心之自性或法性双运自性光明即使在尚未转依时也无变易故，称为前后无别的自性住种性。而变易客尘可分离的诸障垢均是依次显现刹那生灭，轮回涅槃及贤劣等的不平等，虽然在具有二取未能转依的凡夫前如是无欺显

现，但是在本性中不成生灭及二取而住于大平等性，彼性中含摄一切变易的方分与时分，彼是在诸圣者各别自证智的行境中存在，不被三时的变易所染污故，于彼为何不立“大常”之名呢？已有且非刹那生灭性故。

如是，一切变化有实与无实的虚空等时方的一切所知均一味平等地含摄于法性中，而彼法性不被任何变化等法所含摄，如虚空包容云而不被云所包容般。因此，彼法性大平等界光明本基仅是以自然智慧的自性自然周遍一切法俱生而住，然其自性在具有客尘障垢者前不显现。若以能遣除障垢的五道所摄的断证力，而获得能知所知无别的大智慧时，由自然智慧无变故，获得一切能知在法性胜义中平等一味无别同时无勤任运照知的一切种智。然而由此不成立自然智慧从因中产生，在真实中成立远离客尘的法身是离系果。虽现似由因新生，然仅在尚未转依的现相中如是显现而已，诸甚深

经典的究竟密意是在真实义中法性自性法身的本体无有生灭，一切诸法本来平等是正等觉佛，或是本来寂灭的涅槃及自性光明等，此者是诸清净地的菩萨也难以思惟之处，何况平凡人呢？然而若如理生起信解，则赞叹等同获得不退转授记故，对此理应当生起胜解。

如是若于如来智慧身观为恒常则生福德。如《决定寂灭幻化等持经》云："文殊，若善男子，善女人，于天界俱胝劫中，普于十方一一世界四众眷属，如其所求而行布施。若复有善男子，善女人，发饶益他人心已，宣说如来恒常、如来坚固句，其所得福德胜前无量。"《大涅槃经》云："迦叶，善男子，善女人，当恒一心勤于佛常住二句。[10]"又云："若人于此不可思议处，精勤作常想者，彼为皈依处也。[11]"等。若将如来身观为无常，则彼人连皈依也没

[10] 昙无谶译《大般涅槃经》云："迦叶，诸善男子善女人，常当系心修此二字，佛是常住。"

[11] 昙无谶译《大般涅槃经》云："若能於是不可思议，修常想者则有归处。"

有，观如来身是无常，将会产生无量过失。既依经典所说而了知后，当需对真实义发起恭敬心。

如是如来藏的本体远离一切有无、常断等戏论，二谛无别唯一明点平等性，在彼实相体中现有诸法是一味唯一性，如是而见即见无有破立的真实义，故离一切边执，是为证悟胜义贤妙之见。《说菩提分经》云：“文殊，若人能观诸法无不等、无二、无别，是为正见也。”《虚空藏请问经》云：“知有实无实，安住真实际，见有实无实，智者不执著。”《菩萨藏经》云：“胜义中圣者的慧及智前不成立任何所知或所断或所修或所证也。”[12]如是宣说。然而以名言量观察善加辨别时，于谛实知为谛实，如知圣道是无欺；于非谛实知为非谛实，如知由修“我”能得解脱等为颠倒之说；于无常知为无常，即知一切有事法为刹那性；于常知为常，即知如来藏自然智何时也无变易；于无者知为

[12]此处所知、所断、所修、所证分别指四谛中的苦谛、集谛、道谛、灭谛。

无，如知我及能取所取显现的自性不成立；于有者知为有，如知无欺因果缘起显现之理；知一切有情法性如来藏自成功德自性安住等，在名言中真实存在，是不颠倒智的行境。如是了知并趣入，从彼获得广大功德的是无痴善根故。如是诸经中也从一般和特殊两方面宣说了很多法，尤其虽无人我，而宣说远离我与无我二种戏论的如来藏大我等具有净、乐、常、我殊胜波罗蜜功德，旨在于有无变易无住大涅槃寂静善妙究竟功德了知为有。如《涅槃经》云："所谓我者，若何法谛实、真实、主宰、无变易，则称为我也。"[13]

如此甚深如来藏之相，闻后仅生胜解信也能出生无量功德。如《宝性论》云："若人为求菩提果，珍宝严饰黄金刹，佛刹尘数日日中，供养一切诸法王。余人于此仅闻句，闻已生起

---

[13]昙无谶译《大般涅槃经》云："何者是我？若法是实是真是常是主是依性不变易者，是名为我。"

胜解信，依此所生之福德，较前布施德更多。若有具慧为求取，无上菩提经多劫，身口意业无勤作，能护无垢诸律仪。余人于此仅闻句，闻已生起胜解信，依此所生之福德，较前持戒德更多。若人修持能息灭，三有烦恼火静虑，修持天梵至究竟，菩提不动之方便。余人于此仅闻句，闻已生起胜解信，依此所生之福德，较前静虑德更多。”如是若于甚深难量者，知而生信有大义利，而且宣说胜乘精华不退转之狮子吼如来藏教言是甚深希有故，往昔未曾修习且慧劣者难以生信。如《宣说如来经》云：“于我此智慧，愚夫心生疑，不能住此境，如射空自坠。”《细研磨经》云：“如是彼等愚人将堕恶趣，为魔加持故，觅求彼过，于如来所许说法之人亦欲觅求过失。”《梵天请问经》云：“显扬善说圣法时，具罪之人执非理，无信于法生疑虑，俱胝劫中成痴狂。心无信故成罪人，心嗔不护他人意，舍弃一切精华已，无信心故

取渣秽，倨傲以及恒具慢，无有信心不敬他。”又云：“彼等以非法句诤，于诸佛教作染污，犹如外道生疑虑，觅佛法过相违已，无信之人法亦舍。”《制罚破戒经》云：“舍利子！沉于生计，耽执诤论，于自他作害之士夫非是圣士，彼等将充满赡部洲等。”

思惟如是所说之理，在五浊兴盛，且诸入教者颠倒四依，而使殊胜大乘宗的关要大多已失坏而变成相似法之时，对大乘命根般的此法甚至有痛惜心的人也颇为罕见。然而以入于前译持明传承教下之力，及得以见闻许多传承教言如意宝，以及顶戴莲花王自在补处文殊童子现为人相的遍知金刚威严（蒋扬钦则汪波）等众多真实善知识莲足的善缘力，年龄和智慧都尚未成熟的我，对此甚深处生起些许辩才。

如是对远离诸边双运极无所住之相——法界自性住种性义，善加宣说乃为狮子吼。《梵天请问经》云：“天子！宣说于任何法不贪著，

彼等为狮子吼；宣说于任何法生贪著，彼等非狮子吼，而是狐狸鸣，引起任何边见之言说，彼等非狮子吼声。”《大涅槃经》云：“狮子吼者，宣说一切有情有如来自性，如来常住，定无变易。”[14]又云：“善男子！虽于空旷处多有宣说，非狮子吼，然于众多智者眷属中宣说，乃为大狮子吼。彼狮子吼者，不说一切诸法无常、苦、无我、不净，而唯说如来常、乐、我、净。”[15]诸如此等狮子吼之喻义已作广大宣说，应当了知。如是公正合理地宣说了如来藏之相，虽与某些人不相合，然是建立了真实的道故，他人心中不应愤怒，如《入中论》云：“论中观察非好诤，为解脱故显真理，若有解释真实义，他宗破坏亦无咎。”如此之举也是护持正法，《三摩地王经》云：“何为护法耶？即于

[14] 昙无谶译《大般涅槃经》云：“狮子吼者名决定说，一切众生悉有佛性，如来常住无有变易。”

[15] 昙无谶译《大般涅槃经》云：“善男子，虽於空处多有所说，则不得名狮子吼也，於此智人大众之中，真得名为大狮子吼。狮子吼者，不说一切法悉无常苦无我不净，惟说如来常乐我净。”

讥毁佛法者，如法而降伏。”也是住持正法，如《虚空藏请问经》云：“何人已得佛菩提，佛法法相彼尽持，何人极知无垢际，彼者尽持诸佛法。”如是持法者能报佛恩并能获得无量福德，《宣说如来大悲经》云：“如是恒持佛法者，以法定超非资财，何者受持佛法藏，彼者报答诸佛恩。”《虚空藏请问经》云：“如千俱胝劫宣说，佛陀智慧无边际，如是受持如来教，所得福德无有量。”如是所说故。

于彼胜乘诸教典，虽具略说之辩才，
年龄学问未成熟，狂僧我语谁人信。
现今众生逐名声，远离辨理非理慧，
多数嫉妒魔所扰，我知非是善说时。
然而殊胜师本尊，于心莲上恒敬供，
诸善教句及其义，心中明而极明现。
彼时善说纳受修，长时欢喜后时际，
于他刹中佛法理，胜喜犹如上弦月。
甚深究竟此教言，具慧生喜此乃是，

非堕有寂边之乐，故诸善缘当欢庆。

祈愿舍离诸边执，显空双运狮吼声，

降伏恶见野兽群，佛教精华十方兴。

此论由受持三学宝藏的法友格南劝请说：“于‘佛陀法身能现故’等文句之义，按您心中如何显现而造。”于此恳请者前僧人无垢智慧（全知麦彭仁波切）自然显现径直而录出。增上善妙！

此论原本曾混入上师（蒋扬钦则汪波）的著作中，二十四年后拣出原本，当善贤和尚龙多欲付梓之际，与最初祈请者及具慧拉布罗珠同时聚会，彼等复祈请说：“请您务必增补”等语。如是祈请后，于最初原本上归摄文句并增添一二关要。

胜生铁兔年四月下旬吉祥时，于降魔胜利洲中，无垢智慧文殊欢喜金刚（全知麦彭仁波切）二日中从原文录毕。芒嘎郎！（愿吉祥！）

二00二年藏历六月二十三日

于西藏昌都日通藏医院圆满译毕

如来藏大纲狮吼论讲记

全知麦彭仁波切　造

益西彭措堪布　讲授

全文分三：一、首义　二、正论　三、尾义

甲一、首义分二：一、论名　二、顶礼句

乙一、论名分三：一、如来藏　二、大纲　三、狮吼　四、论

丙一、如来藏分二：一、略说　二、广说

丁一、略说

首先依大恩上师法王如意宝晋美彭措的传承教授，结合其余经论次第解释论名。大恩上师如是开示："总的，第三转法轮十部了义经典中宣说如来藏，而补处弥勒菩萨的《大乘无上续论》[16]全文五品内容完全归摄诸经典精华。其'如来藏品'根本所诠义，即一切有情皆具如来藏。一切有情之心从本以来周遍如来藏，如芝麻中遍满油般，故诸多经典宣说'于一切有情周遍如来藏'，此义即《大乘无上续论·如

[16] 即《究竟一乘宝性论》。

来藏品》所诠如来藏之义。”

故由此金刚句可知，诸经典所说‘如来藏’即《大乘无上续论·如来藏品》所诠‘如来藏’，亦即本论名中之‘如来藏’。

丁二、广说分三：一、如来藏之体相　二、如来藏之意义　三、如来藏之异名

戊一、如来藏之体相

《三摩地王经》云：“自性清净光明者，不动移之无为法，即是甚深如来藏，本来安住之法性。”如来藏体相自性清净,本来远离烦恼障与所知障，亦是自性光明而非单空；此清净光明是从本以来未曾动移之无为法，以客尘障垢丝毫不能染污；此即甚深离一切相之如来藏；本来安住之法身如来。弥勒菩萨亦曾如是宣说此义，如《宝性论》云：“心之自性如虚空，无因以及无有缘，无有和合及无生，无灭亦无安住相。” 如是自性清净之如来藏，可安立为无有生、住、灭之大无为法，以无因、无缘、无因缘和合之故，犹如虚空；《宝性论》又云：“心之自性为光明，犹如虚空无转变，”心之自性光明如来藏，

从本以来无有转变，犹如虚空不为云烟所转，如是诠释如来藏体相不动移之含义；《宝性论》又云："妄念所生诸贪等，客尘诸垢不能染。"非理作意所生贪嗔等烦恼杂染、业杂染、生杂染的客尘障垢，不能染污如来藏光明法性，如是诠释如来藏体相不染污之含义。

由以上经论可知，如来藏体相为自性清净之光明、不动移之无为法。

戊二、如来藏之意义分二：一、如来之义　二、藏之义

己一、如来之义

此处，根据世亲菩萨的《佛性论·如来藏品》诠释如来藏之义。如来者，真如之义，为万法之一真法界，真实了义之如来。

欲了达如来藏之意义，关键理解"藏"之含义。

己二、藏之义分三：一、所摄之义　二、隐覆之义　三、能摄之义

庚一、所摄之义

一切染净诸法皆为真如所摄，无有一法不摄于

如来性中，换言之，真如摄一切万法。《楞伽经》云：“如来之藏，是善不善因，能遍兴造一切众生。”如来藏是一切善恶诸法之因，万法本源，其周遍能造一切众生。又如《胜鬘宝窟》云：“一切众生无有出如如境者，并为如如所摄，故名藏也。则众生为如来藏所摄也，是如来藏众生。”

庚二、隐覆之义

如来自性功德于凡夫相续中时，非以清净方式现前，而为烦恼盖覆，暂时不能显露，故名如来藏。此“藏”为隐藏、覆藏之义。《胜鬘经》云：“无量烦恼障所缠如来藏。”又云：“如是如来，法身不离烦恼障，名如来藏。”《胜鬘宝窟》又云：“如来性住在道前，为烦恼隐覆，众生不见，故名为藏，是众生藏如来也。”如来自性于道前时，为烦恼所覆，虽时刻不离，然众生不见，故名藏。

庚三、能摄之义

真如虽为烦恼所覆，然此真如圆满含摄一切如来果地功德，故称如来藏。如《占察经》云：“复次

彼心名如来藏，所谓具足无量无边不可思议无漏清净之业。”又如《大乘起信论》云：“如来藏，具足无量性功德故。”

戊三、如来藏之异名

一、《菩萨戒》中名曰心地，以发生万善之故；

二、《般若经》中名曰菩提，以觉悟为体之故；

三、《华严经》中名曰法界，以交彻融摄之故；

四、《金刚经》中名曰如来，以无所从来，亦无所去之故；

五、《般若经》中名曰涅槃，以是一切诸圣所归之故；

六、《金光明经》中名曰如如，以真如不变之故；

七、《净名经》中名曰法身，以报化二身依止之故；

八、《大乘起信论》中名曰真如，以不生不灭之故；

九、《涅槃经》中名曰佛性，以三身本体之故；

十、《圆觉经》中名曰总持，以流出功德之故；

十一、《了义经》中名曰圆觉，以破暗独照之故；

十二、《密集金刚》中名曰不坏明点；

十三、《时轮金刚》中名曰遍空虚空金刚；

十四、《大幻化网根本续》中名曰基自成坛城；

十五、《阿努约嘎续》中名曰金刚大乐智慧；

十六、大圆满中名曰法身唯一明点。

丙二、大纲

“纲”本义是提网之总绳，引申义为事物关键部分或要领，此以比喻而言。

大恩上师如是诠释“大纲”：“所谓大纲，即并非逐字逐句详释如来藏内容，而是精要抉择最关要内容。直说如来藏所有了义经典以及《宝性论》、《赞法界颂》等，最根本之处即以三大理论显示如来藏，故此三大理论称为大纲要，亦为树立自宗无垢观点。”

第三转法轮宣说众多甚深关要之义，尤其着重抉择如来藏，而《宝性论》则以三大理论为纲要，抉择如来藏本性，安立一切有情皆具如来藏，故此“三大理论”称为如来藏大纲。此大纲要即为《宝性论·如来藏品》第一颂：“佛陀法身能现故，真如无有差别故，具种性故诸有情，恒时具有如来藏。”因此颂所安立“三大理论”无误安立一切众生皆具

如来藏，依此“三大理论”可彻达一切了义经典的根本义，故为殊胜如来藏大纲。

丙三、狮吼

大恩上师如是开示:“狮子吼哮时，狐狸等百兽均深感恐惧而被摄伏。如是，宣说此论，可胜伏摧毁一切堕入增损的常断等邪见，故称为狮子吼。”

狮子吼声极具威神，一旦发出，可震动世间，摄伏群兽。依僧肇法师所说，狮子吼喻义有二：一能摧邪见；二赞美说法第一。全知麦彭仁波切于本论中以明空双融大无为法，阐述“三大理论”具足一切能立，无有丝毫理之妨难，堪称为能摧邪见、说法第一之狮子吼。而他宗释此“三大理论”，或以单空释真如；或以能生刹那有为法释种性；或以果地他佛释“法身能现”，非但不具能立，且有理之妨难，故非狮吼。

丙四、论

“论”指具改造与救护作用之能诠文字。而此阐述如来藏大纲——三大理论的文字，具何种“改

造与救护”作用?

若有补特伽罗依此金刚文字如理闻思修习，此补特伽罗相续中未证、邪证、疑惑定可转为胜解信，对遍行如来藏之义生起无疑胜解信。如是此人已不同以往，因此人已成为取受不可思议佛功德聚之殊胜法器，成为获得不退转授记的菩萨，此即本论所具改造的巨大力用；依此胜解信，此补特伽罗决定将从迷乱客尘障垢中获得解脱，回归心之自性如来中现前成佛，此即本论所具救护之大用。如是本论完全具足殊胜正论之体相。

全知麦彭仁波切不曾诠释《宝性论》全文，而唯独对其中一颂亲自作释，即此部《如来藏大纲狮吼论》。全知麦彭仁波切不注释整部《宝性论》；不注释如来藏品；不注释其余九种比喻、十种意义，而唯独注释“三大理论”，其真正意趣：即往昔众多注释《宝性论》之论师，极少能发现此颂内容之重要性，几乎无人造论发挥此颂要义，而唯有麦彭仁波切独具慧眼，了知此颂乃如来藏品大纲要；为《宝性论》全论大纲要；为整个第三转法轮如来藏经之大纲要。故注释此“三大理论”，真正体现他老人家

现量了知弥勒菩萨密意之甚深智慧。。比喻条理分明。也比喻做事抓住主要环节,带动次要环节

有成语曰“纲举目张”：大纲带动小目，举一纲而张万目，张开万目之关要即举纲，仅须举纲，众目自然张开，若不举纲，逐一张开网目，则非善巧。如是，通达一切了义如来藏经之关要唯是通达“三大理论”，因所有第三转法轮如来藏经之义皆摄于《宝性论》中，而《宝性论》论体即七金刚处，七金刚处核心为如来藏金刚处，而此金刚处又包括三种理论、十种意义、九种比喻，其最为关键者，即此“三大理论”。故若能解开“三大理论”密意，自然对《宝性论》十种意义、九种比喻、七种金刚处等所有细目之义，乃至对佛所说《涅槃经》、《法华经》、《胜鬘经》等一切了义如来藏经之义产生胜解信。反之，若不以三大理论断除疑惑，引生定解，仅于词句追求多广，则极难对七刚处生起胜解信，亦难以掌握如来藏经关要。基于以上原因，全知麦彭仁波切不论细目，单举纲要，唯一开显三大理论密意，以此用意，撰造此部开显弥勒菩萨密意之妙论，如眼目般珍贵的《如来藏大纲狮吼论》。

乙二、顶礼句分二：一、顶礼根本上师　二、顶礼本论之所诠义

丙一、顶礼根本上师

“南无格咼魏”：“南无”即顶礼；“格咼”即上师；“魏”即于。

大恩上师如是开示顶礼之必要：“根本上师恩德超胜三世诸佛，恭敬顶礼上师身语意，可忆念上师功德与恩德，能遣除自己造论过程中的违缘，且能广大成就弘法利生事业，以此必要故，首先顶礼根本上师。”

丙二、顶礼本论之所诠义

【本来无垢之心性，了义文殊勇士体，

以知正理锐利剑，斩断三有诸痴网。】

大恩上师对此颂曾作殊胜开示：“此颂是从大乘最甚深了义角度而言。心之自性从本以来自性清净无垢，非断障后新得清净，而是不增不减、不垢不净。如《宝性论》云：‘本初如是后亦尔，真如法性无变易’，凡夫位时为业惑所缚的心之自性，与佛位时断证功德圆满的心之自性，平等而无甚贤劣取舍

之差别，故本来无垢自性清净为心之法性，亦为了义文殊勇士。以了知了义文殊正理之宝剑，可斩断三有无明——未证、邪证与疑惑等。”本颂中‘了义文殊’是观待不了义文殊而言，不了义文殊是三世诸佛智慧总集所示现的青春童子相。

以下以大恩上师的开示抉择此颂要义：“此顶礼句中，总的明显显示显密究竟之如来藏，进而认识具足本来无垢之心性如来藏，即能成佛。且此颂还宣说大乘了义经典一切基道果之关要。其首句抉择基之本性，即心之本性无有所遣之烦恼障与所知障，无一所断烦恼，亦无一所取智慧，犹如清净虚空之中央，从本以来自然成立，此即本来无垢之心性。

所谓心之自性：一般密宗金刚乘，承许一切众生现在即是佛，如《黑努嘎呷波续》云：“密咒果乘中，心性修为佛。”且于众多续部发心仪轨中云：“我与无边诸有情，本来即是正觉尊，了知如是之自性，即发殊胜菩提心。”

以显宗大乘而言，一切众生为成佛之种性或因，如是认识而修道后，最终现前佛果功德，犹如云中之日远离云翳后方能现前，尤其《宝性论》讲到法

身十力、四无畏、十八不共法的三十二种功德为离系果；色身三十二相为异熟果。即三十二种法身功德为一切众生现在本具，而三十二种色身功德即三十二相，则如以种子新生芽果般，须要以道而新成熟。虽然《宝性论》直接宣说如是内容，但论中究竟关要与金刚乘相同：不但法身功德本具，且色身功德亦为本具。《报恩经》亦云：一切众生相续中具足三十二相，八十种好。亦即于凡夫位，基之本性中具足法身与色身一切功德，皆为离系果。因此，《宝性论》究竟密义与密宗玛哈约嘎、大幻化网等甚是相同，无有差别，故不言众生是佛因，而直示众生心之本性即是如来佛陀。然一般显宗大乘承许，众生是佛因，如《黑努嘎呷波续》云："法相因乘者，众生知佛因。"即众生是佛因，积累二资，遣除二障，将来能成佛果。

对《宝性论》究竟属于显密何宗，全知麦彭仁波切如是诠释：

《宝性论》是一部连结显密之桥梁论（不能仅属于显宗，也不能仅属于密宗，而是一部连接显密之论典，如同桥梁不能一概而言属于'此岸或彼岸'。），因《宝性

论》多数内容均依第三转法轮了义经典宣说，而其最关要之究竟义则与金刚乘相同。若探究《宝性论》究竟观点，即大圆满究竟之义。故而《宝性论》宣说一切显密究竟要义，与一般经论不同，极为殊胜。其‘如来藏品’所诠义即为“本来无垢之心性，了义文殊勇士体。”（文殊：汉语为“妙德妙吉祥”，是勇士之体性。）心之自性清净，从最了义角度而言：未断二障而自性解脱故名“妙”；十力等一切身智功德无须新得而本来圆满故名“吉祥”；将执轮涅异体而取舍等之分别相彻底消于法界故名“勇士”。如是了知了义文殊勇士体，即是道，亦为了义文殊勇士之宝剑。故“了义文殊勇士体，以知正理锐利剑”此二句宣说道。

第四句“斩断三有诸痴网”宣说果，即从显现角度有业惑存在，故断除愚痴等一切烦恼而获得佛果。一般显宗观点承许‘基与果’为他体，因为以现在安住基而修道，才能获得佛果。而殊胜金刚乘则宣说基果无二一体，因为现在基之本性本具一切功德，如是证悟即是果。故无上大圆满修行是将佛果转为道用而修，当下即“斩断三有诸痴网”而获

得究竟佛果，因此，‘阿底约嘎’亦即‘超胜精华之义’。故此颂从顶乘金刚乘基道果或见修果之角度皆可诠释。”

此颂亦可从所诠、必要、必要之必要、关系，此四门诠释：一所诠：“本来无垢之心性，了义文殊勇士体”为本论所诠，为见之内容；二必要：由闻思本论，产生定解之必要。即有获得“了知正理锐利剑”之必要；三必要之必要：安住定解而修，“斩断三有诸痴网”而获得究竟佛果；四关系：以前前为所依产生后后。

大恩上师开示：“此金刚句意义非常深奥，一般讲经说法可从不同角度抉择，而具有殊胜智慧修行之人，可从此颂中抉择一切佛法。”

另外，此颂间接可理解为本论造论之立誓句：一、全知麦彭仁波切立誓撰造具足如是所诠义之论；二、造论动机：以自己了知了义文殊正理之锐利宝剑，斩断一切有情未证、邪见、疑惑之痴网；三、或理解为全知麦彭仁波切为令一切有缘学人获得了知正理之定解、破除痴网而造如是妙论。

甲二、正论分三：一、引言　二、以教理安立如来藏　三、显示功过并回向

乙一、引言分三：一、如来藏为显密之关要　二、如来藏甚深之相　三、证悟如来藏唯依信解

丙一、如来藏为显密之关要

【唯此遍行如来藏是三世一切诸佛所说密意的精要，也是一切显密诸法唯一的关要。】

本论始云：唯此遍行一切轮涅之如来藏，为过去、现在、未来一切诸佛教法密意精要、佛法核心、千经万论之旨归、一切显密诸法唯一关要。《法华经》云：佛为一大事因缘出现于世。是何大事因缘？即欲令众生开佛知见，示佛知见，悟佛知见，入佛知见。何谓佛知见？即了知、触证遍行如来藏。由于佛见如来藏遍行一切众生界，故佛出世度化众生。度生无非是欲令众生相信、了知、现前如来藏而成佛，故三世诸佛宣说各种了不了义之教法，其精要是助众生了知遍行如来藏意义。如佛于《如来藏经》与《宝性论》中宣说九种比喻时，随处可见显示佛陀说法密意之词句，《如来藏经》云：“我已佛眼见，一切众生身，佛藏安隐住，说法令开现。”而《宝性

论》亦云："佛陀无碍眼现见，诸惑缠裹如来藏，下至旁生亦具有，为令解脱示方便。"佛所宣一切显密诸法皆为直接间接令众生现前如来藏的善巧方便，唯有对如来藏从生起信解到触证，才能真正进入显密诸法甚深境界，故称其为显密诸法唯一关要。

丙二、如来藏甚深之相

【此相极其甚深，所以佛经中说纵然诸十地大自在者也如夜观色法般难以如实彻证，更何况诸平凡者呢？】

全知麦彭仁波切言：如来藏体相极其深密，故佛经中说十地菩萨亦如夜晚见色法般不甚清晰，更何况其余平凡者。此处平凡者指十地菩萨以下的凡夫、外道、二乘乃至九地菩萨。此义直接出自《涅槃经》："无量菩萨虽具足行诸波罗蜜，乃至十住，犹未能见所有佛性。如来既说,即便少见，是菩萨摩诃萨既得见已，咸作是念：'甚奇！世尊，我等流转无量生死，常为无我之所惑乱。'善男子，如是菩萨位阶十地，尚不明了、知见佛性，何况声闻缘觉之人能得见耶？"无量菩萨虽具足种种波罗蜜多修行，然乃至十住地位，以自力尚不能见所有佛性。经如

来宣说才见少分，此诸大菩萨见到少分后均想："奇妙！世尊，我等无量生死中流转，常为无我迷惑。"佛言："善男子，已登十地之大菩萨尚未明了、知见佛性，何况其余声闻缘觉等岂能见到如来藏？"

丙三、证悟如来藏唯依信解分二：一、略说　二、广说

丁一、略说

如《胜鬘经》云："如来藏者，是佛境界，非诸声闻独觉所行。于如来藏说圣谛义。此如来藏甚深微妙，所说圣谛亦复深妙，难见难了，不可分别，非思量境，一切世间所不能信，唯有如来应正等觉之所能知。"经中"难见难了，不可分别，非思量境"，皆是显示如来藏体相甚深不可思议，即彼非根识之境，非分别心思量之境，亦非言语诠表之境，故而完全超越观现世量之范畴，唯是各别自证智之行境。《报恩经》亦如是宣说此义。正因如来藏甚深难测，故彼唯是随顺了义佛经以信解而证。故佛于众多眷属中云："当于我所说法生信，必无欺诳，唯以自力难可了知。"《宝性论》云："自生诸佛之胜义，唯是依信所证悟。"

以上是从总的方面而言，亦有特殊情况，如大圆满道为捷径之道，因彼有不可思议殊胜之善巧方便，于凡夫位亦可将佛果转为道用，可以部分方式修行佛陀境界，具有不可思议特色之功德。全知麦彭仁波切于《辨法法性论》注释中亦言：“圆证出定入定无二之究竟境界，唯在佛地现前，而分证境界在学道圣者地亦会生起，相似者，密宗道于相续中生起喻智慧时亦有，因有殊胜方便故。”

对唯是依信解所证之甚深如来藏，是否能生起信解，关键在于对如来藏现空双融实相义是否生起信解。以下逐一解释未生信解之过患与已生定解之功德。

丁二、广说分三：一、不生信解之过患　二、已生信解之利益　三、产生信解之途径

戊一、不生定解之过患分三：一、如来藏二谛无别之关要　二、所引诤论　三、所引过失

己一、如来藏二谛无别之关要

【此亦，在导师佛陀所演经教之中，有些是从空性分开显如来藏的本体，而有些是从本来具足十力等功德显分

开显如来藏的自性，此二本须无碍双融，然而对于二谛无别深复又深的关要未能生起信解故，有人视如来藏自性为不空之常，相反，有人却执其自性仅为单空，不建立本具身智功德而堕入损减的断边。彼等为建立各自宗派而发出破立的各种嘈杂诤论高声如大海汹涌般。】

按显宗观点释尊转了三次法轮：

（一）初转法轮：针对下根声缘种性者，宣说四谛法轮："此是苦，汝应知；此是集，汝应断；此是灭，汝应证；此是道，汝应修。"以轮涅取舍之方式转了初转法轮。

（二）第二转法轮：佛于灵鹫山等地针对上根大乘种性者，宣说广般若十万颂；中般若二万五千颂；小般若一万八千颂等般若经，有六部母般若经与十一部子般若经等。此等般若经将色法乃至一切智智之间的诸法抉择为空、无相、无愿三解脱门。佛于第二转法轮般若经中，已抉择如来藏光明之显分为空性。

（三）第三转法轮：佛于楞伽山与广严城等地针对上根大乘种性者，宣说如来藏本来具足十力等不可思议功德。

“在导师佛陀所演经教之中，有些是从空性分开显如来藏的本体”：

此指第二转无相法轮所有般若经，皆为显示遍行如来藏本体远离一切四边所摄之戏论，从色法乃至一切种智之间，皆为无自性之大空性，如《心经》云：“无色，无受想行识，无眼耳鼻舌身意，无眼界乃至无意识界，无苦集灭道，无无明亦无无明尽，乃至无老死亦无老死尽，无智亦无得。”《大般若经》亦云：“设有一法过涅槃者，彼亦如梦如幻。”此皆显示如来藏离一切戏论之空性分。众多雪域智者皆言：“此教证中‘过于涅槃之法’即是指如来藏，佛于二转法轮中，将如来藏也抉择为如梦如幻之空性。”

“而有些是从本来具足十力等功德显分开显如来藏的自性”：

此指第三转法轮《法华经》、《涅槃经》、《胜鬘经》、《如来藏经》等宣说如来藏所有了义经典，皆从如来藏自性法尔具足无量恒沙功德的显现分角度开显，如来藏以不二方式具足无为法的一切胜义功德，即自性本来具足周遍、常恒、不思议、大安乐等功德。

佛陀教法所开示的如来藏，本体空性与自性光明，本来无二无别，无有别别之二法，非为单空，非为实有之光明，亦非现空并存一处之二法，而是现空本来无二双融，既无远离光明之空性，亦无本体不空之光明。故全知麦彭仁波切于论中云：“此二本须无碍双融。”此亦为前译宁玛巴无垢观点。

往昔，印度有些论师着重宣说空性；有些论师着重宣说光明。而于藏地雪域，以格鲁派与萨迦派为主，着重抉择空性；以觉囊派与嘎举派为主，着重抉择光明；而宁玛自宗则以无碍双融之方式，抉择大空性与大光明无碍双融之观点。从究竟实相的角度，明空本来无碍双融，此可引释迦牟尼佛成道时所说谛实语证明：“深寂离戏光明无为法，吾得犹如甘露之妙法，纵为谁说亦不能了知，故当无言安住于林间。”故成佛之境界即明空双融实相完全显露之境界，此义甚深，故说“深复又深”二谛无别。

“二谛无别深复又深的关要”：所谓“二谛无别”：指世俗谛与胜义谛本非别别二法，无有主次之别，并非胜义谛为主要，世俗谛为次要，而是二谛本来无别，此即“深复又深之关要”。所谓“深复又

深”：因相应凡夫分别心而安立二谛，观待世俗谛，胜义谛是甚深，从大空性侧面是甚深，从大光明侧面亦是甚深，然就究竟实相，直言二谛无别，灭绝二之戏论，此即较前更深之“深复又深”。此又为何者之“关要”？即是入真胜义谛之关要，入第一谛之关要。若未通达此关要，则不能见道入真胜义谛，勿言外道、凡夫，即使是内道下宗（小乘有部与经部）亦未通达此关要，彼等执著世俗谛的粗大法空，而胜义谛的无分刹那、无分微尘为实有，此非双融之见；大乘不了义唯识宗执著遍计的二取空，而以二取空之依他起识为实有，此亦非双融之见，皆为一法上以另一法空；大乘单空见亦非为双融见，因彼将破除生、住、灭等之无生、无住等无遮单空安立为胜义谛，仅为相似胜义而已，故此等均未通达深复又深之关要。

己二、所引诤论

“对于二谛无别深复又深的关要未能生起信解故，有人视如来藏自性为不空之常，相反，有人却执其自性仅为单空，不建立本具身智功德而堕入损

减之断边”：

因针对不同所化，佛转三种法轮，第二转法轮宣说空性；第三转法轮宣说光明，由此后来印度祖师弘扬大乘时亦分两派：一为抉择自空之宗派；另一为抉择他空之宗派。然须了知，佛陀、弥勒菩萨、遍知多洛瓦等虽宣说常、乐、我、净，然并未宣说如来藏自性不空，而后来有些觉囊派弟子等因不善解二谛无别之关要，执如来藏为自性不空之常法；另一方面，佛陀、龙树菩萨等虽宣说大空性，但亦未说如来藏自性仅为单空，而后代一些格鲁派弟子却执如来藏为单空，不建立本具身智功德而堕入断边。

本来如来藏实相远离言说，但为导众生，权以言语作方便，相似指点。故须知教法文字仅是指月之标，并非真月。佛说空也好，说有也罢，其用意并非是让人执有、执空，而是让人于言下认识自己心性。本来佛说空是让众生放下妄执，放下一切有无是非之执著，然众生根器不堪，反执何者皆无，空空一片，如此心执一空，实非空之本义，而落在损减之断边；而另一方面，佛说有如来藏，是欲遣

除众生空执，非为断空，如百丈禅师云:“灵光独耀迥脱根尘。”然众生不解佛意，又以为有一不空实有之常法，如此将分别心妄执之物认作如来藏，而堕入增益之常边。

因此，不能执断灭之空，亦不能执实有之常，一旦有所执，便无法认识如来藏本性。凡认为空与不空；有或无有；或以为有安住处；有境界现前；有所缘；有承许等，根本不符如来藏本性，悉为虚妄分别念，如来藏本性不可得，亦无空与不空之差别，如永明禅师言:“此事似空不空，似有不有，隐隐常见，唯求其处所不可得，以若定空则归断见，若实有则落常情，若有处所则成其境，故此事非心所测，非智所知。”

“彼等为建立各自宗派而发出破立的各种嘈杂诤论高声如大海汹涌般”:

此句描述佛教历史上‘空有之诤’情形。以藏地而言，有些宗派论师批评他空见:他空宗无传承源流，唯某些人闭门造车之产物，他空非为内道正法，全是外道梵天派等观点；有者言:他空宗不属于内道四大宗派；有者言:他空见根本非真实证悟

的中观见，仅稍胜唯识见；有者言：执他空见实已堕入常见。诸如此类，皆是对他空宗所放太过。

反之，他空宗也进行破斥：以单空见，根本无法安立大乘显密基道果等。亦有言：依单空见，无论如何串习修行也无法解脱。

如此互相破立、诤论异常激烈，全知麦彭仁波切将此情形喻为大海汹涌一般。大恩上师开玩笑：互相诤论极其厉害，遂连地上安住者亦无法安稳而住。

己三、所引过失

总之，唯通达二谛无别方为大乘正见，方能无误了知二、三转法轮经义是圆融无碍，大乘二大车轨究竟密义互不相违。反之，若对二谛无别不能产生信解，则会堕入断常邪见，并由此引生众多过失。

所引过失，归纳有三：

一、失坏二谛之过：执如来藏为不空之常见者，则失坏妙有之世俗谛，更失坏真空之胜义谛；执如来藏为单空之断见者，会失坏真空之胜义谛，更失坏妙有之世俗谛。

二、违背佛经之过：执著常见，则与第二转法轮《般若经》直接相违，实际亦与第三转法轮诸如来藏经相违；执著断见，直接相违如来藏经，实际亦相违般若经。《金刚经》云："须菩提，汝若作是念：'如来不以具足相故，得阿耨多罗三藐三菩提。'须菩提，莫作是念：'如来不以具足相故，得阿耨多罗三藐三菩提。'须菩提，汝若作是念：'发阿耨多罗三藐三菩提心者，说诸法断灭。'莫作是念，何以故？发阿耨多罗三藐三菩提心者，于法不说断灭相。"

三、引生诤论之过：既然不能信解现空无违，必定将空有视为相违之二法，如此，为护持自宗，必会破斥他宗。故空宗与有宗形同水火，互相诤论千百年，直至今日，无有终止之时。

戊二、已生定解之功德

【然而唯有获得上师窍诀的诸多善缘者，心中如同溶入胜妙甘露精华而安住，自然于空性法界与光明智慧无碍双融义获得信解的同时，灭除对显空任何边的偏袒执著。如是宣说。】

按前译宁玛巴观点：唯有获得上师窍诀之善缘者，才会对无碍双融之义获得信解。此善缘者即能生信解之人，其生起信解之时，自然息灭常断二边之执著，此即产生信解之利益。

以下具体分析此句含义：

1、为何须获得上师窍诀？何为善缘者？

《华严经》云："犹如暗中宝，无灯不可见，佛法无人说，虽慧莫能解。"此甚深佛法，若无上师指点，单凭己世间智慧，极难得到真实胜解。全知麦彭仁波切在《入行论·智慧品》注释中云："对本来无生而显现的缘起性空从本以来无离无合的法性大平等，乃至未生彻底定解之间，须要积累资粮，并且亲近具足法相的殊胜善知识后，长期串习具足真实之关要。"是故真正善缘者，即圆满积累资粮，且亲近上师长期串习真实关要之人。此处上师指自己已通达真实关要的大乘殊胜上师。

2、何为胜妙甘露精华？

甘露本是由天人福德力所感召之妙物，天人若与阿修罗打仗而受伤，饮此甘露，伤痛旋即消除，身心安乐。此甘露不同寻常液体，乃殊胜之妙物，

故称为“胜妙甘露”，此处所言者，非仅是甘露，且是甘露中精华，纯乎其纯，妙中之妙的甘露极品。此喻二转法轮与三转法轮双融之妙义，亦是论中所言空性法界与光明智慧无碍双融之妙义。“心中溶入甘露精华”，比喻对此无碍双融之妙义获得信解，此时自会息灭各种执常执断之邪见病痛，身心获得坦然自在之安乐。

此第二转法轮与第三转法轮双融之妙义，即空性与光明双融之妙义，非以寻思方式，而是以直接觉受之方式获得信解，此即大圆满。智悲光尊者云：“中转法轮三解脱，主说各别自证者，如来藏住众生界，彼乃称为大圆满。”相反，若单执空性或光明，执空性与光明为相违之二法，如是对释迦佛整个教法，从显宗大乘经典乃至密乘大圆满续部，便无法通达圆融无碍。因此，通达明空双融极其重要，由于宣说如是观点，故论云：“如是宣说”，此即宁玛巴，尤其是全知麦彭仁波切，安立无垢自宗时如是宣说。

戊三、产生信解之途径分三：一、略说　二、广说　三、摄义

己一、略说

如是已知不生信解之过患与已生信解之利益后，即可认识到产生信解之重要性。然此信解亦不可能凭空产生，如何才能产生信解？全知麦彭仁波切教诫：仅依人生信尚不足够，于初学者而言，须以理生信。

己二、广说分二：一、依三量生信　二、未以理生信之过患

庚一、依三量生信

【通常来说，虽然如来的善说正量是无欺真实的圣教，但要了知其是无欺又需要以三种观察后才能得知彼为无垢，由此方可信受为真实经典，尤其，字面所说之义，是以无有理的妨难且有正确能立的方式来认定为了义。】

虽然佛之善说正量绝对是无欺真实之圣教，然于学人而言，若未经观察抉择，仅依人生信，则彼仍未以自之智慧确认佛经之无欺，故欲真实产生信解，即须对佛经作三种观察，经观察后才会真正明白彼乃无垢之清净正教，如此方能真实信受佛之善说。尤其字面所说之义，无任何妨难且具足能立，

才能认定为了义。大恩上师云："佛所说之法，有些可依字句理解，有些不能依字句直解，故佛所说法有了义与不了义之差别，因须随顺不同所化，故即有各种方便或究竟说法。故佛之教法亦需经判断后，方可认定为了义。如经中记载释迦牟尼佛亦有头痛感受，亦有金枪马麦之难，此仅是不了义说法，以断证圆满之佛陀已证得无漏法身，不可能有苦受，但为令初学者相信因果不虚，故佛也有此不了义之说。"

生起信解之途径即三种观察：依现量观察；依比量观察；依教量观察。若依三量观察有不成立之处：与现量相违，或与比量、教量相违，此即有垢之说。若依正量观察无有相违，即是无欺之善说。

如何理解与三量相违？大恩上师曾举例说明："比如说：1、眼前此红色之物非热性之火，此与现量相违；2、依靠种子无法出生苗芽，此与比量相违；3、我母亲是石女，自己所说前后矛盾，亦与教量相违。"反之，以三量观察清净：1、若所说之义完全符合圣者、凡夫的现量境界，无有不符之处，此是以现量观察而清净；2、若所说之义，经比量推理，无有错谬，此即以比量观察而清净；3、若所说之义，

前后无有直接、间接相违，此即以教量观察而清净。

若由三量观察，确认经典无欺无垢，自会于心中肯定此是清净之经典，此是以理抉择而生信。此种信解方为胜解信，而非盲目信从，随他生信是不可靠之信心，而随理生信，因经过自己思维、抉择，故其是稳固之信心，不会被其他邪见因缘所夺。了义与不了义之判断亦是如此，如一部经，无理之妨难且有正确能立，自会于心中肯定此意义为了义，此时，若有人说其为不了义，亦不会动摇信心，如此才能依止了义、不依止不了义。佛陀未让世人盲信其教法，而是说：众比丘，尔等应对我所说之法，如磨截黄金般观察。故佛教并非叫人盲目迷信，佛教乃富有理性精神之教，释迦佛教导弟子：依法不依人；依义不依语；依了义不依不了义；依智不依识。此四依法是佛弟子必须奉行之原则。

庚二、未以理生信之过患

【否则，若弃离了能清净经典的正理，仅按某人所说那样而生信，则尚不足够。因为一般教有正邪两种，正教也有了义与不了义的差别，此是无可否认的。】

此句从反面论述弃离正理，随人生信之过患：依人不依法而入邪教之过患，以及依不了义不依了义而颠倒执著了义之过患。因凡是所说之教不决定是正教，而有正邪之别；正教亦不决定全为了义，亦有了义不了义之差别。虽然佛陀无未通达之法，但佛之教法有了义不了义之差别。若自己未以三量观察，盲信他人，不具正法眼，若传法者传讲邪教，而闻法者又依人不依法，即会误入邪教；若所传之法本为不了义，而传法者说为了义，闻法者未以理辨别，执不了义为了义，便会成为现前了义之障碍。

己三、摄义

【所以，凡夫于诸所行境以闻思断除增益而以三量了知后，将会生起不退转的信心。否则，若自己不能以正量了知，又不能在敌方前安立，则如于彼而言鬼是隐蔽法的补特伽罗说此处有鬼的话语，不能使自他生起信解，】

此段再下结论：以三量观察能生起不退转信解，否则，无法令自他生信。

凡夫若对所行境，以闻思断除各种增益，以现量、比量、教量衡量所诠义，真正确认教法无垢后，

定会生起不退转之信解。反之，若未以正量了知，则不能于敌方前成立。如自己尚未认定有鬼，而言有鬼，若他人询问:“何处有鬼?”便无法回答，他人亦不会相信有鬼。若真正见到远方五百米处有河流，自己肯定后，再告诉别人，此人经指示后见到河流，从而生信。同理，自己对此甚深如来藏，若未由教理获得信解，尚有疑惑而对他人宣说，则自他二利皆不会成就。

因此，自己须首先以理观察而生起信解，如是方可契理宣说、接引别人。以理宣说之果，即是令随学者以理抉择而生信。

【因此，契合正理而作阐述是智者的法相，若以理成立，诤辩者的舌头自会缩回，而住持自宗的众人也会生起不退的欢喜，若是以理不成立的道，纵然如何宣说而粉饰彼，但过失却如泉涌般不断增多故。】

此段从正反二门说明智者不共法相，即契理说法。为何须以理说法?因若所说之法以理成立，自宗自然成立，他宗无能破之理，自会哑口无言，且住持自宗之众皆生不退之欢喜。彼等闻受契理之说

法后，会认识到："原来自宗之见如此清净无垢、如此了义，我今无疑信受自宗，能修学宁玛之法甚是殊胜，愿我生生世世都修行、弘扬如此之法。"彼等如是生起不退之欢喜。相反，若是以理不成立之道，无论如何宣说、如何粉饰，过失仍会如泉涌[17]般越流越多。基于以上原因，契理说法方为智者法相。

大恩上师云："与外道辩驳时，我等尤须依理辩驳，因外道不信佛之教证，故须以理论说明，方能遣除彼等邪见。而且，现今多数人都不信佛，若无理论，彼等根本不会相信，若以理论阐述，自他皆可获取信解。"

乙二、以教理安立如来藏分三：一、略说　二、宣说真实之能立　三、遮遣对如来藏之非理诤辩

丙一、略说

【此处，已入于未被分别寻思错乱的佛及诸大佛子的传承轨道后，舍弃偏执而以公正心来说，对如来藏的此等能立相以真实理论作衡量时，见到承许如来藏自体不空堪忍之常与无有功德的单空二者，既无能立又有妨难，而见

---

[17] 泉涌：即地下泉水，从泉眼源源不断流出，且越流越多，以此比喻过失辗转而生。

到承许在众生界也具有本体空性、自性本具功德的如来藏，既无妨难又有真实的能立。】

“佛及诸大佛子的传承轨道”：佛陀传承轨道即二、三转法轮的传承轨道，大佛子传承轨道即文殊菩萨与弥勒菩萨的传承轨道，或为龙树菩萨与无著菩萨的传承轨道。

“舍弃偏执”：舍弃贪着自宗、排斥他宗的执著，即无偏于宁玛、嘎举、格鲁、觉囊、萨迦等某一派之观点，而以了义之教证与真实可靠的殊胜理论抉择安立自宗。

“如来藏的此等能立相”：能安立如来藏的三种因。

全知麦彭仁波切言：此处，我自己已经趣入未被分别寻思错乱的诸佛菩萨的清净轨道，而无丝毫宗派偏执，以一颗公正心，对如来藏此等能立相，以真实理论衡量时，见到如来藏不空堪忍之常与无有功德之单空，此二者既无能立又有理之妨难，而承许众生界具有本体空、自性本具功德之如来藏，既无有妨难、又有真实能立。

【首先，若问众生相续中具有如来藏有何能立的根据呢？《宝性论》云："佛陀法身能现故，真如无有差别故，具种性故诸有情，恒时具有如来藏。"以理抉择如是所说义分二：一、宣说他宗；二、安立清净自宗。】

丙二、宣说真实之能立分二：一、宣说他宗　二、安立清净自宗

丁一、宣说他宗分三：一、宣说他宗观点　二、破斥他宗观点　三、安立无为法界为种性

戊一、宣说他宗观点

【一、宣说他宗：雪域前代的许多人说，所谓"佛陀法身能现"仅仅是从智慧法身能周遍一切分，及"真如"仅仅是同类的单空，以及"具种性"也仅仅是将会成佛。】

此段宣说他宗所安立的能立相，并对此以理抉择。文中所说"雪域前代"，按内容观察，更似雪域后代贾操杰等观点，故"前代"或是错字。然须了知，亦有少数前代论师着重弘扬无遮单空，此虽与后代论师有相似之处，但此处主要指后代中观论师观点。

彼等如是解释此颂之能立相：

1、“佛陀法身能现”：唯是佛陀智慧法身能周遍一切。

2、“真如无有差别”：此‘真如’仅指同类单空。

3、“具种性故”：仅言有情将来可能会成佛，而非现在具足恒河沙数佛功德法之佛种性。

全知麦彭仁波切以理次第破除此三种能立相。

【对《宝性论》的此精华偈颂以不能挖掘出要义的少许词句宣说而已。】

非唯贾操杰等后代论师，且以前代论师而言，无论是印度无著菩萨，或藏地前代觉囊派多洛瓦、萨迦荣敦巴、嘎举派恭之·云登降措，彼等注释中，对《宝性论》此一精华偈颂，亦仅稍作解释而已，并未挖掘要义、开显重大关要。

戊二、破斥他宗观点分二：一、破斥承许“佛陀法身能现”仅是法身周遍一切境　二、破斥承许“真如为单空”及“具种性”即“将会成佛”

己一、破斥承许“佛陀法身能现”仅是法身周遍一切境

【其实，仅仅从法身周遍一切境的角度，不能成立真

实的种性，仅以现似他相续所摄的佛智能周遍一切境的这一点，仍然没有彼一切境成佛的根据，现在尚未现前自相续的法身故，仍会对因（理论）产生怀疑。】

“现似他相续所摄的佛智”：实相中无有佛与众生一体、异体之分别；而于现相中，众生分别心前，佛智显现似为他相续所摄，如已现前成佛之释尊，以我等分别心视之，则为他相续所摄之佛智。

“现在尚未现前自相续的法身”：凡夫自相续所摄法身现在尚未现前。

以三相理论分析他宗观点：

一切众生相续（宗法）　具有如来藏（所立）　以法身周遍一切境故（能立）

其能立唯有两种情况：

1、现似他相续所摄的法身周遍一切境故。（此为不定似因）

2、自相续之法身周遍一切境故。（此为不成似因）

（1）观察第一种能立：

观察第一相因：他佛之法身能周遍一切境，故第一相因成立。

观察第二相同品周遍：虽然他佛法身能周遍一

切境，但以此不决定一切境皆能成佛。因为佛智所周遍的一切境包括有情与无情，而于现相中无情法并不能成佛，如释尊智慧，决定为一切种智，无误遍知万法一一体相，佛陀法身智慧决定周遍所境相分之宝瓶，则宝瓶是否具有如来藏？宝瓶是否发菩提心？是否行六度万行？是否开悟成佛转法轮、度化众生？无人会如此承认。故佛智所周遍的一切境中，有者无法显现成佛（无情不具心识，故决定无有心之自性光明），有者可现前成佛，故同品不能周遍。

（2）观察第二种能立：仍有疑点而无法决定，故有不成立之过失。因为凡夫自相续法身，现在尚未现前，更遑论周遍一切境。故以自相续法身周遍一切境不能作为能立之根据。

由以上抉择可知，仅从法身周遍一切境的角度无法成立真实种性，故他宗观点并非了义。

己二、破斥承许“真如为单空”及“具种性”即“将会成佛”分八：一、以能立与所立相违而破　二、破斥以实空成立众生能成佛　三、破斥缘实空能断障之能立　四、以无明智分而破　五、与唯识相比　六、破斥以心性无实为种性　七、破斥将与空性双运之有法心识分立为种性　庚八、摄义

庚一、以能立与所立相违而破

【再者，仅是单空无任何种性之义，即是虽然你心中想承许种性如种子变成苗芽般，现在丝毫没有佛的功德，以道的因缘将会成就，彼实空无遮分是无有作业的无为法，有如是差别不符任何道理，比如在名言中有为法种子的显分可转变成苗芽，而种子的无实空分何时也不可能转变成苗芽般。】

以三相理论分析他宗观点：

一切众生相续（宗法）　具有如来种性（所立）以单空前后无有差别故（能立）

观察第一相因：一切众生相续之单空前后无有差别可成立。故第一相因成立。

观察第二相同品周遍：汇集他宗之能立与所立应成相违之过失，故同品不周遍：

他宗所承许的种性，犹如种子变成苗芽般，于种子位丝毫无有苗芽功德，但以水、土、阳光等因缘和合、遣除各种违缘，即能从种子逐渐转变成苗芽。如是，众生相续现在虽无佛果功德，然以道之因缘，亦即以修道积累二种资粮、遣除二种障碍，将来必定成就佛果功德。由此可知，他宗所立种性

实乃有为法。而彼宗又承许种性之能立为无为法之单空[18]，前后无有差别。为何单空无前后差别？以无为法无作业故，如龟毛兔角。此实有空之无遮分是如龟毛兔角般的无为法，纵然集聚任何因缘亦不可能发生一种作业、转变[19]，故单空前后不可能有任何差别。因此，如同以龟毛兔角无法成立任何能成佛种性义般，如是以单空亦无法成立能转变成佛功德的种性义。汇集以上二者，可知彼宗之能立（前后无差别的无为法单空）与所立（以道之因缘可成就之有为法种性）直接相违，不但以能立无法成立所立，且有相违之过失。

雪域后代有些论师，一方面认为种性遇缘将会成就先前无有之佛果功德；一方面又安立此种性为无遮单空，如是自相矛盾，根本无法成立种性义，即无遮单空遇缘何时亦不可能变为佛果功德，以无为法故，如龟毛兔角。按《大乘庄严经论》观点，种性是功德度义，即依种性发心后，从胜解行位乃至佛果之间，能圆满度越所有功德。反之，若仅依

---

[18] 单空即一种无生、无灭、无住、无此、无彼，何者皆无之空。

[19] 如以兔角刺人，无论如何亦不可伤人，或对兔角纵以火烧刀斫，亦改变其丝毫。

靠如石女儿般实有空无遮分之种性，则何者亦无法度越，永如石女儿。故彼宗将大乘自性住种性安立为单空，有极大过失：一若成立轮涅的基是如石女儿般之单空，则一切轮涅万法将无法产生；二佛菩萨证悟智慧与凡夫未证愚痴之差别，将无法成立。

文殊菩萨化身的宗喀巴大师，以不可思议之大悲，为接引中下根之众生、对治众生实执，暂时有必要安立单空之相似胜义，有必要着重弘扬无遮单空，然究其密意，并非安立单空为真实胜义，更未承许单空是大乘自性住种性。

庚二、破斥以实空成立众生能成佛

【另外，建立仅以实空就能成佛也是未经慎重观察的，因为，虽然许心实有不能成佛是正确的，无实也不一定能成佛。尽管土石等一切法是无实的，但谁也无法安立凡是无实都能成佛。】

他宗：虽然单空与种性义相违，但诸法实相皆为实空，以实空即能成立种性。

自宗：此可以三相分析彼宗观点：

众生　　能成佛　　以实空故

观察第一相因：无论后代中观论师或前译宁玛自宗，彼皆承许法界中不存在实有、与大空性相违之法，又《般若经》、《中论》等数数抉择无有实有之法，故众生实空可以成立。

观察第二相同品周遍：虽许心识实有不能成佛无有错谬，然以无实有故能成佛，有不定之过失（此能立为不定似因）。因石头、土地等无情法亦为无实，然现相中以此无法安立此等无情法亦能成佛，否则，应成石头发菩提心、积资净障、成佛转法轮等之过失。因此，第二相同品无法周遍。

庚三、破斥缘实空能断障之能立

【仅以缘无实能断障就将其立为种性也是下劣的，因为在你承许仅缘空性遣除所知障是无根据，而尚需无边福德资粮辅助的同时，却又将如是无遮分许为如来藏则毫无意义，因为此者应成和声缘共有的种性，以此不能成立将会成佛，即是仅凭这一点安立不了任何能遣除所知障后出生一切种智的道理。】

他宗：仅以实空确实无法成立众生能成佛，因有不定的过失，但众生缘实空即能断障，故能成佛，

而无情无心不能缘实空断障，故不能成佛。因此，缘实空能断障可以成立众生能成佛。

自宗：他宗所安立应成派不共观点：即将一切实有执著安立为烦恼障；将烦恼障之习气安立为所知障。至八地时开始断除所知障。小乘声缘阿罗汉与大乘菩萨平等证悟法无我，且于小乘四果位已断尽烦恼障。小乘阿罗汉回小向大时，先入大乘资粮道，于胜解行地与一至七地时并未断障，唯于两大阿僧祇劫中积累福德资粮，以福德资粮之庄严，至第八地开始断除所知障。故依汝宗观点，仅缘空性尚不能断除所知障，仍需无边福德资粮为助缘方能断除。

以三相分析他宗观点：

无实空（宗法）　是如来种性（所立）　缘彼能断障故（能立）

根据他宗观点其能立可分二：

1、缘彼能断烦恼障与所知障故。（此为不成似因）

2、缘彼仅能断烦恼障故。（此为相违似因）

观察第一种能立：若缘无实空能断二障，依他宗观点此因不成。因他宗承许仅缘空性并不能断除

所知障，尚需无边福德资粮为助缘，方可断除。

若他宗坚持承许仅缘空性不能断除所知障，尚需无边福德资粮为助缘方能断除，则其能立应成缘空性仅能断烦恼障，此能立不但不能摆脱不成立的过失，反应成相违之过。

观察第二种能立：若缘无实单空仅能断除烦恼障，以此应成立声缘种性而非佛种性。因如彼宗所许，仅缘无实单空不能断除所知障，尚需无边福德资粮为助缘，如是既然不能断除所知障，则不能成佛，故无实空非为如来种性之真实能立。

庚四、以无明智分而破

【以及无遮自体没有明智分故，在成佛时以彼不可能了知任何法。】

比如土豆种子无有辣性，故所生成之土豆亦不可能具辣性，如是以种性无遮自体上无有明智分，故成佛时亦不能了知任何法，此应成佛陀一法不知之大过。

庚五、与唯识相比

【所以，若转依有为法的种性正合你心的话，则在一切有情心相续中无始以来就有智悲力三者的种子，如猛兽、罗刹等也有对自己孩子的慈悲心及能识别利害的心智等，彼等以道摄持后远离障碍而辗转增长，将会成就具足无量智悲力的佛陀，仅如此承许也较承许无遮为种性贤善。即是，凡须成立能生所生的因果，却抛弃了具刹那有事因的能生后，而将非能生的无实无为法许为因者，则成极为希奇处！】

后代中观论师认为：以种性在顺缘下会变成佛果功德。以陈那、法称为代表的随理唯识宗，亦如是承许。但二者对种性之认定有差别，以下分析两种认定之优劣：

随理唯识宗认为：一切有情心相续中，无始以来即具智悲力种子，比如母狗甚是爱护幼犬，亦具慈悲心，且狗亦有识别利害之智力，若得主人善待，亦会恭敬主人。若遇盗贼，便会狂吠，守护家园。此即有情相续中有智悲力种子之例。此等智悲力种子或功能，即安立为佛性，当其以道摄持后，逐渐远离二种障碍之同时，此等种子即会展转增长，终将成就具足无量智悲力功德之佛陀。如《瑜伽师地

论·菩萨地》云:“云何种性?谓略有二种:一、本性住种性;二、习所成种性。本性住种性者,谓诸菩萨六处殊胜,有如是相,从无始世展转传来,法尔所得,是名本性住种性。习所成种性者,谓先串习善根所得,是名习所成种性。”《成唯识论》亦云:“大乘二种种性,一本性住种性,谓无始来依附本识,法尔所得无漏法因;二习所成种性,谓闻法界等流法已,闻所成等熏习所成。” 故随理唯识宗将佛性安立为无始本有的无漏法因,是刹那生灭之有为法。如是佛性为能生之因,佛为所生之果,以有为法种性,建立能生所生之因果关系。

雪域后代中观论师心中所想种性如种子生芽般,本应建立能生、所生之因果,然彼等非但未安立刹那有为法之能生种性,反将非能生之无实无为法安立为因,如此应成极稀奇之观点。全知麦彭仁波切对此评曰:尔等虽口许大中观应成派,实则所持观点尚不及唯识宗贤善,故以无遮单空安立如来藏种性绝无可能。

庚六:破斥以心性无实为种性

【“有人如此想，并非所有无实都是种性，仅以心性无实为种性应该合理吧。”】

后代中观论师如此想：虽然不是所有无实皆是种性，如石头等无情法之无实不是种性，但仅以心之无实作为种性应该合理。

【“纵然心的无实也没有能生任何有事的功能，有法心的前前刹那产生后后刹那合理故，似乎你已不需要此无为法的种性了，那么最好舍弃吧！”】

自宗回答：即使是心之无实亦不具能生任何有事之功能，“无实单空无能生功能”此对于无情与心皆可平等成立。故以心性无实成立是种性不具能立。另一方面，因有法心前前刹那产生后后刹那较为合理，故依汝宗所许，则此刹那有法心识，应成立为种性。如此汝宗已无须无为法种性，最好舍弃汝宗观点，而应成立有为法种性。

他宗毕竟是受持中观见，故不会承许有为法之大乘种性，但以他宗观点推理，非无为法为种性，而是有为法为种性，实则已舍中观见而持下下派观点。

庚七、破斥将与空性双运之有法心识分立为种性

【如果想：不是在分开二谛后而安立的，而是承许有法心的光明与法性空性无别的实相为种性。】

对他宗所许“心之光明与空性无别之实相为种性”，可分两种情况观察：

一、承许无变无为法之智慧为种性。

二、承许空性无别之有法心识为种性。

【此亦，倘若所承许的是心识与智慧中的无变无为法的智慧，如是以教理均能成立故，此为极成。】

若承许种性是与空性无别的无变无为法之智慧，于下安立自宗时，以教、理证皆能成立种性或如来藏是无变无为法的法身智慧。以教证成立即以第三转法轮了义经以及弥勒菩萨的《宝性论》、龙树菩萨的《赞法界颂》等教证能够成立。全知麦彭仁波切回曰：“此为极成”，甚是合理故，故称“极成”。

【然而心中认为是将与空性双运的刹那有法心识分安立为种性，由此逐渐转变成佛，这种想法最为卑劣，种性应成有为法和无为法两分，如是则无必要无能力的无为法

成为假种性，而能生果的有为法成为真实种性，完全舍弃了承许自性住种性是无为法界的一切大乘经典的密意。】

若是第二种情况，认为种性即与空性双运的刹那有法心识，认为此刹那有法心识逐渐转变成佛。如此承许有正理之妨难：首先，此种性应成有为法与无为法两分，有相违二法集于一体之过。依他宗之承许，种性是有法刹那心识与无实空分无别之实相，有法刹那心识是刹那生灭之有为法，无实单空是无有生灭之无为法，如此种性应成具无为法与有为法两个侧面，此如房间内光明与黑暗无别一体般，根本无法成立。此二岂能成为无别？是有为法体相即非无为法，相反，是无为法体相即非有为法。否则，有为法与无为法无别一体，即应成如黑暗与光明一体之过失。

再以种性而言，若种性具无为法与有为法二分，单空无为法分，无能力出生佛功德，故不具种性义，仅能成为假种性；实际能生果之有为法分，方为真种性，如此便舍弃承许自性住种性是无为法界的一切大乘经典密意。

经典之教证、净见量之境界，皆安立大乘自性

住种性是无变大无为法之殊胜体性，佛于众多了义经典中处处宣说，大乘自性住种性完全是大无为法，无甚迁变，无甚取舍，于凡夫位、圣者学道位、无学道佛位，前后丝毫无有变化，是真如法界之如来本性，亦称甚深无上之体性。而本论宣说各种理证亦可成立自性住种性是无变大无为法。

庚八、摄义分二：一、佛性之真实施设处　二、错认佛性之过患。

【因此，乃至自心不放下以能生所生的因果方式安立种性，口中虽说清净法界是自性住种性，然其实正暴露了自己心中所想与口中所说明显矛盾的面目，除此之外，别无实义可言。】

因此，自己内心只要还未放下以能生所生因果方式安立佛之种性，虽然口说：“清净法界自性住种性”，但心中所想与口中所言无法统一，如何宣说也仅暴露所想与所言明显矛盾之面目，此外无何其余真实意义。

辛一、佛性之真实施设处

【所以，凡是承许无变法界是佛性，首先当须认识所谓的法界是某施设处——真实胜义二谛大双运极无所住中观义。】

故凡是承许“无变法界”是佛性，首当认识何为无变法界？于何处施设法界？此无变法界非于相似胜义上施设，其施设处唯是真实胜义。此真实胜义为何？即二谛大双运极无所住中观义。

此处“极无所住”即不住一切，亦即不住一切粗细之四边戏论，不仅不住粗四边，亦不住自续派执著名言中有、胜义中空等微细边戏，此即“极无所住”。

《三摩地王经》云：“所谓有无均是边，净与不净亦为边，是故寂灭诸二边，智者亦复不住中。”《中论》亦云：“定有则著常，定无则著断，是故有智者，不应著有无。”此指不能执著单空，否则亦非为真胜义之修行。《宝积经》云：“复次迦叶，真实观者，观地种非常非无常，观水火风种非常非无常，是名中道真实正观。所以者何？以常是一边，无常是一边，常无常是中，无色无形无明无知，是名中道诸法实观。我是一边，无我是一边，我无我是中无色

无形无明无知，是名中道诸法实观。复次迦叶，若心有实是为一边，若心非实是为一边，若无心识，亦无心数法，是名中道诸法实观。如是善法不善法、世法出世法、有罪法无罪法、有漏法无漏法、有为法无为法，乃至有垢法无垢法，亦复如上，离于二边，而不可受亦不可说，是名中道诸法实观。复次迦叶，有是一边，无是一边，有无中间，无色无形无明无知，是名中道诸法实观。”由此可知，大乘佛性非偏堕于某一戏论，彻底远离一切四边所摄粗细之法，才能显现万法当下即为大空性，于此殊胜胜义体相中，方能认识甚深如来藏体性。以单空之见解，安立为种性为不了义之说法，是对中下根宣说之法门，按大乘了义经论续部观点，根本不是单空见树立大乘殊胜佛性。

法王日登蒋华扎巴言:“所观蕴空性，如蕉无实义，具殊胜相空，与彼者不同。”全知麦彭仁波切于《给髙萨格西的辩论书·开显真如论》中，引用众多了义经论、续部之教证，此处不再赘述。

辛二、错认佛性之过患

【倘若未能认识其本性而仅仅将彼许为相似胜义，则犹如将见到的林中群猴错认为三十三天的天人般，执非法界为法界，而且承许是成佛的种性，及缘彼者修持般若波罗蜜多，以及承许彼为自性身的因等，成立如是所安立的一切是大乘的仿造道，般若等经中也如此宣说。】

若未能认识佛性——无变法界，仅将其承许为相似胜义，如错认林中群猴为三十三天庄严之天子，错执非法界为真实法界，且认为是成佛的殊胜大乘种性，若缘此非法界修持般若度，如此所安立一切仅为大乘仿造道，般若等诸经中亦如是宣说。

中下根器者具有根深蒂固实执习气，所见所闻皆会执著，能断实执之单空见对其相续暂时有极大助益。故后代中观论师有必要弘扬名言中万法缘起而显，胜义中一切皆空之单空见。但若将此观点执为最了义，且为般若经、三转法轮了义经典之密意，如此宣说如来藏甚深本性，不但无功反而有过。佛于大彻大悟境界中，发现二谛无别、万法之法性为明空双融之境界全体显露。若于此境界中执著单空或根本无有之大空性，此相违佛现量所证明空双融之境界，亦相违了义殊胜经典之义。

若以单空作为大乘种性，作为修般若之所缘境，根本无法获取大乘殊胜解脱之境界，连初地菩萨之功德亦不会获取，更不用说究竟圆满之佛果。

《大般若经》云：“舍本逐末，获得佳肴，反求粗食；已得大象，反觅象迹；不乞求赐奉美食之主人，反付于微劣食之仆人。”如是比喻舍本求末。

若将非法界执为法界，单空作为真实胜义，此即《大般若经》所说六十四种魔障之一。仅执著一单空之修行，皆为虚妄分别心之修行，非真实修行，而成颠倒行，如《般若经》云：“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，彼一切法从颠倒起，不实无所有，虚妄不如实，极勇猛，若有人行一法者，此颠倒行，不如实行。’”佛又于《金刚经》中云：“汝等比丘，知我说法，如筏喻者，法尚应舍，何况非法。”佛所说之法如同般筏，是助众生解脱执著之善巧方便，若执著此空性，执此单空为实有而不舍弃，就如人上岸，不愿弃舟，非《金刚经》所说殊胜修法。《般若摄颂》云：“亦执蕴空行有相，菩萨未信无生处。”若仅执著五蕴是空，如是此菩萨尚未信解无生，不可思议，极无所住之中观义甚深处。龙树菩萨于《中

论》中圆满抉择中观甚深义：“大圣说空法，为离诸见故，若复见有空，诸佛所不化。”若对空性执著不舍，十方诸佛亦无法度化。如此有执著之观点不可能为般若之真实修行，不可能为大乘甚深法界之种性，因此必须辨别了不了义，否则执不了义为了义，不但无功，反有舍弃一切大乘了义经典密义等过失。《智印等持经》云：“浊世障深不求法，求理不及于三门，吾等善学菩提者，乐说一切为空性，空性无生亦无作，无见无来亦无去，吾等缘此学空性，如是说者乃法贼。”将不了义执为了义，且以仿造道弘扬说为大乘甚深之观点。非为真正了义之法，且佛于经中亦宣说：说空性无生无作无来无去，我等善学此空性者，即为法之盗贼。

大乘殊胜之中观义，非为单空，认识大乘殊胜之法界佛性，须认识真实胜义之体相，亦即远离一切戏论，无任何承认之观点作为设施处，在此基础上再解说自然本智之面目。但仍须了知，并非不了义观点对众生绝对有害，弘扬不了义之单空见对下根所化决定有利。

此处并非破斥宗喀巴大师观点，而是对大师所

弘二种观点善加辨别而已：

一、如《善显密意疏》、《辨了不了义论》、《中论·理海释》等论著中，针对实执强烈之众生，以大悲心着重抉择单空见，如若不然，起始便宣说，无有一切承许，远离一切戏论，或起始便无任何作意，对初学者、中下根机者，非但无利反而有害，修行亦只会成为盲修而徒劳无益。全知麦彭仁波切于《中观庄严论释》中亦赞叹宗喀巴大师："正是为了以慈悲之手救护不具备以理观察之定解，而一味迷失于离戏字面上，结果对实执无有任何损害，导致误入歧途的彼等初学者，才暂时强调说以观察所引发的无自性执著相极为重要。"全知麦彭仁波切于《定解宝灯论》中亦云："照见本义诸大德，极其郑重而宣说，必须通过修无我，方可根除我执见。此乃一切初学者，无有错谬之入门，口说最初即断此，乃是散布魔密语。"

二、如《现观庄严论·金鬘疏》、给上师仁达瓦的书信、《三主要道》等著作中观点与宁玛派、萨迦派相同，宣说离一切戏论、现空无碍双融之大中观。如《三主要道》云："何时分别各执著，无欺缘起之

显现，远离所许之空性，尔时未证佛密意。一旦无有轮番时，现见无欺之缘起，断除一切执著相，尔时见解即圆满。了知以现除有边，以空遣除无有边，缘起性空显现理，不为边执见所夺。”后来，格鲁派一些大德亦如是弘扬，如第三世章嘉国师于道歌中云:“格鲁派有些聪明人，执柱子以柱子不空，柱子上实有空，耽著实有堪忍等名言，此明明之显现置于一处，而去寻找其他具相之法。此决定是歧途，根本未见般若老佛母之面目。”此等皆有文字记载、有论著，宣说者亦为公认彻悟之大德，彼等解释宗大师甚深密意时，并未言及‘单空为究竟之见’，亦未言柱子以柱子不空，单独一实有空，相反，彼等所阐述正是明空双融之见。

在《给咼萨格西的辩论书·开显真如论》中，全知麦彭仁波切言:“我根本不是破斥宗喀巴大师观点，而是辨别宗喀巴大师所说观点了义与不了义之差别，宗喀巴大师所说离戏为了义，所说单空为不了义，而汝等认为宗大师所说之单空为了义，离戏为不了义。故我们是在分析了义与不了义，根本不是直接与间接破斥宗大师观点。如内道中，小乘有

部与经部之间，大乘唯识与中观之间，虽皆互有诤辩，但并非破斥释迦佛，而皆承许为导师般，对宗喀巴大师亦如是对待。”

戊三、安立无为法界为种性分二：一、略说　二、广说

己一、略说

【因此，将寂灭一切戏论网的二谛无别法界义——各别自证的所境，称为自性清净法界与空性，此者是佛的真实种性以及将能成为具二净的自性身，在一切大乘经论中都曾宣说故，由此不得不承认自性住种性是无为法。】

众生分别心皆耽著于戏论网，不是执有便是执无，故分别心之所境非为自性清净法界，亦非佛之真实种性，而唯有各别自证之所境——寂灭一切戏论网、现空二谛无别之法界义，方可堪称自性清净法界与大空性，此为佛之真实种性，将能成为具有自性清净与离垢清净的自性身，以一切大乘经论中皆曾宣说，故自性住种性决定是无为法。

【而凡是无为法者，有以自体产生余果后灭尽自体的作用是不合理的，故法身的一切功德只能承许是远离障垢之果。决定是这样，以补处十地大自在菩萨在《宝性论》

吉祥怙主龙树在《赞法界颂》中都曾明显阐述过，所以自宗遵循彼等论典承许无为法界法是种性。】

凡是无为法，必定不具自体产生余果之后灭尽自体的作用，否则即成有为法。以自性住种性是无为法之故，法身一切功德非为自性住种性灭尽后新生之功德，唯能承许法身功德是自性住种性远离客尘障垢之离系果，决定是此种情况，弥勒菩萨于《宝性论》中、龙树菩萨于《赞法界颂》中均明显如是宣说，故宁玛巴自宗亦遵循此等大论，承许无为法界法是种性。

大恩上师说《宝性论》九种比喻、《赞法界颂》六种比喻皆为描述无为界法。

例如《宝性论》中萎花中佛之喻，萎花中佛身喻佛性，佛身潜伏于萎败莲花中时，并未显露，而去除花叶后，方得显露，因此，仅具花叶去未去除之差别，而前后佛身并无差别，此描述无为法界种性，前客尘所覆而为凡夫，后远离客尘显现成佛。故法身一切功德皆安立为离系果。九个比喻皆如此描述。且弥勒菩萨宣说九喻后亦云："宣说众生无始来，具有烦恼客尘垢，无垢自性清净心，无始不离

而安住。”故佛性乃无始以来恒常安住的自性清净心，决定是无为法。

己二、广说分二：一、以教成立　二、以理成立

庚一、以教成立

论中所说：“一切大乘经论中都曾宣说故”，此根据何等经论，如何宣说？

如《宝性论》云：“非初非中非后际，自性故是无为体。犹如器界一切法，依于虚空而生灭，如是有情之诸根，依无为界而生灭。”“心之自性如虚空，无因以及无有缘，无有和合及无生，无灭亦无安住相。”主要宣说无生、无住、无灭之相，为无为法境界。

《宝性论》又云：“佛性依于意生身，无生其性恒常故；依于不可思议死，无死其性坚固故；依于无明习气病，无害其性寂灭故；依于无漏之行业，无老其性不变故。”无生、无死、无害、无老、恒常坚固、寂灭不变的无为法体相，非新造而有，为本具之离系果。《宝性论》又云：“具非造作功德故，自性不生不变义。”

《赞法界颂》云："如灯被障碍，非能照余物，无明恒覆心，法界非明了。如灯离障碍，处处物能照，烦恼破坏时，真如恒显现。"喻云：犹如明灯被罩住时，不能照亮他物，一旦离开灯罩，便可照亮四方。被罩时灯之光明从未失去，离开灯罩时，光明亦非新得。灯罩喻能障之无明，灯之光明喻法界，灯光显露喻真如法界显露。此处已极明显宣说法界为无为法，佛功德为离系果。《赞法界颂》又云："如米糠缠裹，谷体米非无，烦恼覆真如，真如烦恼有。"犹如米糠缠裹，糠中之米从未离开，一直安住。比喻真如恒常安住，是大无为法，抉择佛陀法身一切功德皆为离系果。

大乘经论之抉择甚是殊胜，抉择如来藏为大无为法，以下引用经典教证证明：

《华严经》云："虽烧世间界，数多不可思，虚空无毁灭，如是自然智。"

《涅槃经》云："佛性雄猛，难可毁坏，是故无有能杀害者，若有杀者，则断佛性，如是佛性终不可断。性若可断，无有是处。如我性者，即是如来秘密之藏。如是秘藏，一切无能毁坏烧灭。"又云：

“所谓佛性，非是作法，但为烦恼客尘所覆。”

《如来藏经》云:“善男子，诸佛法尔，若佛出世，若不出世，一切众生如来之藏常住不变。”

《胜鬘经》云:“世尊，此四谛中，三谛无常，一谛是常。世尊，一苦灭谛离有为相，离有为相则性常住，性常住者非破坏法，非破坏者是谛是常，是归依处。世尊，是故苦灭圣谛以胜义故，是谛是常，是归依处。”

《佛说不增不减经》云:“舍利弗，此法身者，是不生不灭法，非过去际，非未来际，离二边故。舍利弗，非过去际者，离生时故；非未来际者，离灭时故。舍利弗，如来法身常，以不异法故，以不尽法故。舍利弗，如来法身恒，以常可归依故，以未来际平等故。舍利弗，如来法身清凉，以不二法故，以无分别法故。舍利弗，如来法身不变，以非灭法故，以非作法故。”

余经云:“一切有情，悉具自然本智藏。”

《大乘起信论》云:“真如自体相者，一切凡夫、声闻、缘觉、菩萨、诸佛无有增减，非前际生，非后际灭，毕竟常恒。”

庚二、以理成立

【彼界是一切诸法的实相，本体无生无灭，住于显空无别的本性，没有偏堕于任何一方。如是，显现生而复灭的诸有为法，像显现那样不成立故，以此不染污法界本体。因此，须由轮回因果本来清净而本体自成光明和无漏诸显现无离无合的此关要，无倒认识如来藏之相。】

此如来藏即一切诸法本来实相，其无生、无灭、无增、无减、无净、无垢，本来安住现空无别本性之中，未偏堕于任何一方。

实则显现生而复灭之有为法，并非真实成立于实相中，如显现般的生灭、增减、净垢，并非如是成立于实相中，故如来藏上本来以客尘空，因彼等未染污法界本来。实相中本不成立轮回因果，与轮回相对的涅槃亦仅为假立而已，故法界唯是超离凡圣之如来藏，须由轮回因果本来清净而本体自成光明与无漏显现无离无合的此一关要，无颠倒认识如来藏体相。

丁二、安立清净自宗分二：一、略说　二、以无垢能立成立自宗

戊一、略说分二：一、宣说内道其余三宗所立种性 二、略说自宗所立种性

己一、宣说内道其余三宗所立种性

内道四宗所安立圣者种性，有不相同：

一、小乘有部安立圣者种性为无贪之善心，即知足少欲之善心。

二、小乘经部承许圣者种性为有情心上所具能成就三种菩提的功能或种子。

三、大乘种性，不论唯识还是中观，皆安立性种与习种二种。性种，即自性住种性，亦名本性住种性；习种，即习所成种性，或名增上种性。大乘唯识宗承许自性住种性为刹那性有为法，且为无始以来以法性力具足。

以上三宗所承许种性，皆为有为法之体性；且皆非周遍一切有情，如小乘有部、经部皆承许存在无种性：并非每位众生皆周遍具有无贪之善根，或能成就三菩提之功能。大乘不了义的唯识宗主张五种性，其中亦有承许决定无种性者。

此三宗差别：大乘唯识宗建立无始本具自性住种性，小乘所立种性皆为有始，前者以法性力本具，后者以积资而获得。

己二、略说自宗所立种性

此处所说清净自宗，唯指内道四宗中之大中观宗。大中观自宗所立种性亦有性种与习种，此处唯一着重宣说性种。全知麦彭仁波切于《入智者门论》中云："所谓种性为何者？自性住种性是如来藏，如来藏自性本来即是与身智无二之法界觉空双融、自然智慧无为法、自性周遍一切法之真如，如虚空不迁变性……此无漏界于一切众生无差别，以心之法性方式具有。"因此，自宗非为小乘宗，亦非为大乘唯识宗，而为了义大中观宗；非建立有始之种性，而建立自性安住之种性；非建立不平等周遍之种性，而建立一切众生无差别周遍之种性；非建立刹那有为法之种性，而建立自然智慧大无为法之种性；非建立单空或实有之种性，而建立与身智无二之觉空双融之种性。

戊二、以无垢能立成立自宗分四：一、佛陀法身能现故　二、真如无有差别故　三、具种性故　四、摄义

己一、佛陀法身能现故分三：一、安立无垢自宗　二、以理成立　三、摄义

庚一、安立无垢自宗

【前面偈颂首句“佛陀法身能现故”之义是：究竟正等觉圆满佛身即是等同虚空的法身功德，此者是从具诸束缚的平凡补特伽罗的相续中后来有明现或显现出或能现前故，安立现在有情相续中就具有如来藏。】

此段以三相理论分析：

现在具有束缚的有情相续(宗法) 具有如来藏(所立) 以佛陀等同虚空之法身功德后来明现故（能立)

第一相因成立，无不成、不定、相违之过失。

一、无不成之过：因内道了义教均承许有情将来会成佛，故因于宗法上成立。

二、无不定与相违之过：以将来现前之法身功德是无为法，故非前无而后造就之新法，所以有情现在具缚之相续，决定具有如来藏。此以喻说明：如虚空中，日轮离云而现，此明云层中本具日轮，而非离云后忽然新生。故此为极成之理，无不定之过，更无相违之过。

庚二、以理成立分三：一、共同成立之理 二、共不共之差别 三、不共成立之理

辛一、共同成立之理

【以此如何成立之理，分为共同和不共两种：一、共同，若存在能现前智慧法身的有情，则其心中决定具有将能成佛的种性，根本没有种性就能现前法身是完全不合理的，如《赞法界颂》云：“有藏勤作故，能见黄金等，无藏虽勤作，唯一生烦恼。”】

例如悉达多太子后来现前智慧法身，太子相续中决定具有能成佛之种性，若无种性，决不可能现前法身。若无桃树之种，则决不会出现桃树之根茎、枝叶、花果一般。《赞法界颂》中比喻云：如开采黄金，若所选之地有金矿，则由勤作可获取；若根本无有，则如何勤作，亦不可能获得黄金。同理，一切众生本具如来藏之成佛种性，如此积资净障才会现前法身功德；若无如来藏，则如何积资净障亦无佛果功德现前。

辛二、共不共之差别

共、不共种性有何差别？

共同种性即将来有可能成佛之功能性、具有将来成佛之因，于具足顺缘、远离违缘时，必定会成

佛；不共种性即一切有情决定能成佛之种性，众生位本具一切佛功德之种性，前后无变易之大无为法，永不可能以因缘而空耗。既然众生相续中本具大无为法之如来藏，能障之客尘是忽然性，可能分离，而远离客尘之助缘——诸佛之利他事业无有间断，故一切众生决定能成佛。

唯识与中观皆须承许共同种性，而不共种性为中观不共观点。中观宗观点有何不共之处？因其种性是于真如上安立，真如实相中，“心佛众生，三无差别，”心之明空双融实相，无任何贤劣之别、无众生与佛之别、无三乘之别，故无三乘之决定种性，更无无种性，而是于众生位，平等无差别皆具圆具一切胜义功德之佛性，为众生决定成佛之究竟一乘之观点。此为中观宗不共之安立，故称为中观宗不共观点。

辛三、不共成立之理分二：一、成立因　二、成立立宗

【二、不共，如是所说是为合理。若想如是良田中将能长出庄稼般，把此心立为将来成佛的因，然如何安立本来具足佛功德的殊胜种性呢？也可成立彼，因为一切诸佛

出有坏皆以无为法而安立自性智慧身，不是所作无常的自性，以教证理证均能成立故。】

若有人认为共同种性之安立极为合理，而有所怀疑本具佛功德之不共殊胜种性之安立，此可由三相理论遣除：

一切众生（宗法）　具有本来具足佛功德的殊胜种性（所立）　以无为法安立诸佛自然智慧身故（能立）

壬一、成立因分三：一、以教成立　二、以理成立　三、摄义

癸一、以教成立

首先依教证安立诸佛智慧身是无为法，而非所作无常之自性。先举第三转法轮了义经证明佛之自性身非无常之自性，非所作性。

【《涅槃经》云：“诸比丘，若戒律圆满者，于如来无为法，说为有为法者，不若成为外道，毋宁死矣。”】

“戒律圆满”指行为圆满，虽然行为圆满，但若执邪见，将常住如来无为法说成无常有为法，如是不如成为外道，不如死去。

【又云："善男子，今于如来，当观为常身、无毁身、金刚身、非肉身、法身。"】

佛说于如来应观为恒时常住之身，以任何因缘不可毁坏之身，如金刚般之坚固身，非业惑所感之肉身。觉囊派大德们宣说如来藏为不空，为金刚身、坚固身等，亦是依第三转法轮了义经而安立。

【又云："若说如来无常之句，不如以舌根触燃火之薪，毋宁死矣，亦不应听闻彼句。"】

若宣说如来无常之语句，不如以自己舌根接触烧燃之干柴，宁可死亦不应听闻如是语句。

烧若无必要、非度化外道时，而随便宣说如来为无常，此有极大过失，说者有过，闻者亦有过，相续中对了义如来无法产生胜解信。

【仅是无遮分不能成立为涅槃，彼经又云："所谓空空，何时寻找，何者亦不可得，何者亦无，裸体外道亦有，然解脱非如此也。"】

佛说：所谓空空，即何时寻找亦不得一物，如是何者亦无，裸体外道也有，此即彼等所计之解脱，但真实之解脱并非如此。

故宝瓶、柱子等无有，不能成立为涅槃或大乘种性，仅仅无遮分之相似空不能作为如来藏真正之体相，此为释迦佛亲口所宣说。

【又云："何为解脱者，即非所作之种性，彼乃如来也。"】

何为解脱？即不属于以因缘造作之种性，此方为法身如来。

再以第二转法轮佛经证明：

【《能断金刚经》云："若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。应观佛法性，即导师法身，法性非所识，故彼不能了。"】

《能断金刚经》云：若以色相见我，以音声求我，即不能见法身如来，且成颠倒之修行，如何能见真正导师法身？所谓佛陀，即一切二障消尽，一切二取迷现悉消于法界，与法性无二，此即导师法身，如水入海。法性亦非有、无等边戏，故亦不能以观现世量了达。

【仅以此等略作表示，在一切了义经中都有广泛宣说。】

以第三转了义经《涅槃经》与第二转了义经《能断金刚经》略作表示，其余了义经中亦着重广泛宣说此理。

如《华严经》云："复次佛子，如来智慧无处不至，何以故？以于一切众生界中，终无有一众生身中而不具足如来功德及智慧者，但众生颠倒，不知如来智。远离颠倒，起一切智、无师智、无碍智。"

《胜鬘经》云："世尊，如来藏者，离有为相境界。世尊，如来藏者，常恒清凉不变故。"

在坚慧菩萨的《法界无差别论》中引经云："非以苦坏，名苦灭谛。言苦灭者，以从本已来无作无起，无生无灭，无尽离尽，常恒不变，无有断绝，自性清净，远离一切烦恼藏，具足过恒河沙不离不脱智不思议诸佛法，是故说名如来法身。即此如来法身，未离烦恼藏，说名如来藏，世尊，如来藏智，是如来空智。"

《宝性论》亦云："具有无尽功德故，如如不变常恒义；如同轮回无边故，皈依自性坚固义；无分别智自性故，无二法性寂灭义；具非造作功德故，自性不灭不变义。"又云："光明非是所作性，无别超过恒河沙，是故本来即具足，佛陀功德之诸法。"

癸二、以理成立分二：一、承许相智为无常法应成之过失　二、破斥承许佛智为有为法

子一、承许相智为无常法应成之过失

【复次，理证：与本来法界无二平等一味究竟之果——一切相智，若是以因缘新生所作的无常法，则应成有非自然智慧、未断变苦、有灭有生、以自体灭故具虚妄性、自体未成究竟皈依生后无间灭故、仅于因缘聚集处独住故未入诸法平等一味、未超越一切边、未灭意生身等、无自在随他转等诸多过失。】

以三相理论逐一分析此理证：

1、一切相智　应成非自然智慧　以因缘所作的无常法故。

以因缘所作之智决定是观待因缘而新生之法，故非自然本有之智慧。

2、一切相智　应成未断变苦　以因缘所作的无常法故。

因无常法刹那皆随因缘而变，故未断变苦故。

3、一切相智　应成有灭有生　以因缘所作的无常法故。

4、一切相智　应成具虚妄性　以自体灭故。

因缘所作法，决定是刹那而灭之自性，故不住第二刹那，而成虚妄性。

5、一切相智　应成自体未成究竟皈依　以生后无间灭故。

若为因缘所作法，决定为生后无间而灭，非为究竟皈依处，此相违《宝性论》所说："了义之中诸有情，皈依唯一是佛陀。"

6、一切相智　应成未入诸法平等一味　仅独住于因缘聚集处故。

若如来法身一切相智为观待因缘之有为法，则其仅独住于因缘聚集处，如是佛度化众生时，便有有些度化、有些不度、有些度化时间快、有些慢等偏袒，此一切相智仅安住于部分因缘聚集之处，非平等周遍之智，应成未入平等一味之过。

7、一切相智　应成未超越一切边　以因缘所作的无常法故。

应成一切相智未超越无常、有为、生灭诸边之过。

8、一切相智　应成未灭意生身等　以因缘所作的无常法故。

因一切相智是观待所境之能境，故未灭意生身等。意生身是从能境义上安立，佛相续中一切相智，若是有为法，刹那生灭之法，则一切相智应成观待所境之能境，若是能境，是心识、意，则必定存在意生身，故应成一切相智未灭意生身之过。

9、一切相智　应成无自在随他转　以因缘所作的无常法故。

因是观待因缘之法，故无自在，唯随因缘而转。

【如是承许将会产生把金刚身视为无常的很多极大罪过故，应当在舍离此劣道后于无二智慧身观为大无为法、大常法。】

将如来藏之金刚身视为无常，则会产生上述众多过失，故当舍弃此劣道后，将无二智慧身观为大无为法、大常法，而非所作法、无常法。

子二、破斥承许佛智为有为法分二：一、破斥承许佛智非无为法　二、佛智非观待因缘假立之法

丑一、破斥承许佛智非无为法

【有些唯依观现世量衡量智慧不可能是无为法，心与常法不成同一体性。】

他宗观点：依于观现世量，如来藏自然智慧或者佛智慧不是无为法，因佛之能境智慧能衡量一切所知法，是一种能了知所知之体相，故与常法非一种体性。否则，若与常法为同一体性，既为能知又为常法，则与大自在天之体相相同。

【这样认为甚是下劣。虽然了知所境的狭隘心识决定是无常的，但是能知和所知一味的遍空虚空金刚智慧与彼不相同。因为在无为法自力光明不变的体性中含摄轮涅一切诸法，所以彼本体本来无有生灭，以观察究竟的理论成立故，如是智慧是不住有为无为任何边的大无为法。】

全知麦彭仁波切回云："汝宗此观点极为下劣，若汝所说为了知所境之能境心，以其了知所境，则其确实与常法非为同一体性，或说决定为无常，但佛智慧为能知与所知一体、远离二取的本具如来藏大无为法，其周遍一切处，自性空，同时不离光明智慧，何时亦具足功德、何时亦不被违品摧毁，故与能境心识不同，如来智慧是大无为法、大常法。时轮金刚中，称为遍空虚空金刚。

于此不可思议大无为法自力光明不变体性中，

含摄一切轮涅诸法，《宝性论》云：“如是一切蕴界处，住于业及烦恼中，此等行业及烦恼，住于非理作意中，此等非理作意者，住于心之自性中。”蕴界处、业烦恼、非理作意等轮回诸法，皆住于心之自性中。明显宣说轮回诸法皆含摄于心之自性光明不变体性中。

声闻缘觉、佛菩萨功德完全是以大无为法作为基础，以大无为法安立四圣差别，《金刚经》等中即宣说此种根据，故涅槃功德亦是依靠自性光明而安立。以相似、支分、部分、圆满证悟，而安立四圣断证境界，但总的了知须依赖无为法的本性才能成就。

所以，如来藏或无为智慧本体，本来就无出生与断灭，其非刹那性之无常本性，完全为大无为法体性。此观点以何为根据？“以观察究竟的理论成立故”即从观察究竟之胜义理论，大无为法之如来藏远离一切戏论，不存在任何生灭无常之体相，为不住有为、无为任何边之大无为法。如《中论》云：“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去。”《中论》又云：“无生亦无灭，寂灭如涅槃。”

《入中论》亦云:“尽焚所知如干薪，诸佛法身最寂灭，尔时不生亦不灭，由心灭故唯身证。”

大恩上师言:“按照暂时打破外道邪见，即按照观现世量观点，有必要言佛之智慧为无常，《释量论》即如此宣说。按宗派而言，因明所说为唯识观点，或为以观现世量观察名言之理论，此等皆为不了义之教。此处宣说法界如来藏是以净见量衡量之了义观点。”

丑二、佛智非观待因缘假立之法

【因此截然不同于单单的无实单空；而且有事法和无事法二者都是有法，彼等或依因缘产生或依观待假立故，在真实中以理观察均是有为法、虚妄、欺诳的，而如来藏是有事无事诸法的法性大无为法，真实中无有欺诳。】

此段明显指出大无为法与无遮单空之差别，一者为大无为法，一者实乃有为法；一者为无欺之法，而一者为欺诳之法。

非为观待有事法而假立的大无为法，完全不同于他宗无遮单空。因按照甚深之观点，有事法与无事法均为有法，有事法是观待因缘造作之法，无事

法是观待有事而假立之法，如无宝瓶完全是观待有宝瓶而假立。以真实义观察，前者是依仗因缘造作而成，而后者是观待有事以心假立，故皆为有为法，皆为虚妄欺诳之法。因缘积聚而有，因缘消散便无；心假立时有，心不假立时便无，故皆为虚诳之法。而如来藏非为有为法，彼为有事无事之法性，真实中无有虚妄欺诳。

以下以教证说明：

【如《中论》云："性名为无作，不待异法成。"又云："涅槃名无为，有无是有为。"】

"性名为无作，不待异法成"：如来藏为万法究竟之本性。确实非以心造作，亦非观待因缘，为自然成立之本性。

"涅槃名无为，有无是有为"：有事法与无事法，皆是暂时因缘造作或以心假立，若无因缘，即不成立，故皆为有为法。涅槃非观待因缘，亦非以心假立，以因缘不能产生，以违缘亦不能摧毁，此方为真正了义之大无为法。

此外，大恩上师曾言："所谓大圆满，按理即为

大中观之观点，真正远离一切戏论之大中观，介绍此种本来清净光明，无需寻思，直接指示，此即为大圆满。大圆满属内道四大宗何宗？其属大中观宗，大中观宗亦分显密两种，其为密宗。于密宗中，亦属内密，且为内密之阿底约嘎。大中观究竟意义，即属所安立的自性清净如来藏法界，令其彻底显露而证悟，唯是大圆满，此非以寻思而以各别自证智体会，此即大圆满无上之功德。”

通达大圆满修行智慧方能彻悟，真正修行之境界，如来藏无上本性。全知麦彭仁波切之金刚句，基道果任何一门，皆极其殊胜，悉为大圆满金刚智慧彻底显露，具殊胜之加持。故纵然相加上百千部余论，亦不如其殊胜。

癸三、摄义

【如是究竟法身智慧是遍一切有寂、平等性、无为法、无变胜义的自性，以了义经和究竟观察之理均可成立。】

由以上抉择，以《涅槃经》等了义经典以及究竟观察之理论，皆可成立究竟法身智慧为周遍一切有寂之遍行自性；不偏堕任何一方、圣凡一如之大

平等性；非假造作之无为自性；无丝毫增减、生灭之无变自性。

壬二、成立立宗分二：一、以教证、比喻成立立宗　二、破释妨难

癸一、以教证、比喻成立立宗

【彼于将来某时可以现前的有情相续中，现在智慧法身自性已经是以法性理远离盈亏而存在。虽然在现相中由于离和未离客尘而有现与不现的差别，但在实相中前后贤劣的差别连芝麻许也没有，是无变无为的自性故。《宝性论》云："本初如是后亦尔，真如法性无变异。"】

论中继续宣说智慧法身自性为无盈亏、贤劣之一味大平等性。

先以比喻说明，如十五之夜，满月现于晴空中，此满月之体远离盈亏，未缺一分，亦未添一分，虽于现相中，月轮因离与未离客尘而有露与不露之差别，有显露一分、多分、全分之差别，然于月轮本体而言，前后无丝毫明暗差别，无论初一还是十五，明月本体无有一者暗一者明之差别。此喻义为：将来于某补特伽罗相续中可现前的佛之法身自性，于现在已经是以法性理远离盈亏而存在，虽观待现相

而言，凡夫有情未离客尘，故法身未显，而佛陀远离一切客尘，故法身全显，二者虽有云泥之别，然于实相中无有芝麻许前后贤劣之差别。因佛之智慧法身为不变无为法之自性。《宝性论》云：“本初如是后亦尔，真如法性无变异。”

【又云：“心之自性为光明，犹如虚空无转变，妄念所生诸贪等，客尘诸垢不能染。”即是，一切轮回法都是变易而不坚的，彼等在法性中似有变易的显现，而心性清净如来藏如虚空无有变易。应当按照如是反复宣说那样而了知。】

“妄念所生诸贪等”：即为以虚妄分别所生的贪嗔痴等一切客尘轮回法，皆为刹那变易而无坚实性，彼等于法性中似有变易之显现，但心之自性清净如来藏如虚空无丝毫变异。应按反复宣说的内容了知其义。

现前云雾时，虚空未减；远离云雾时，虚空未增。同理，显现杂染二取轮回相时，虽有变易，然彼等皆为假立，为无而显现，忽生之垢障，从甚深清净角度而言，如来藏于凡夫相续仅未显露而已，本身存在。

“心之自性为光明”：自性光明之大无为法，不可思议周遍一切境界、一切有情相续、万事万物，且永时无迁变、生灭。无论是大乘显宗了义经论，还是密法，精华全依于心之自性光明分，修要亦是如此，不可思议之虹身成就亦是依靠自性光明。

黄檗禅师于《传心法要》中云：“佛与众生一心无异，犹如虚空无杂、无坏，如大日轮照四天下，日升之时明遍天下，虚空不曾明，日没之时暗遍天下，虚空不曾暗，明暗之境自相凌夺，虚空之性廓然不变，佛即众生心亦如是。”佛与众生，同一心性，无半点差异，即如无为法之虚空纯一、无杂、坚固无坏。比如，大日轮光明照耀四天下，日轮升起时，光明遍覆天下，然虚空亦未明，日轮隐没时，黑暗遍覆天下，然虚空亦未暗，虽然光明与黑暗境相，相互凌夺。光明现前，黑暗即消失。黑暗来到，光明即不现，然虚空自性空寂不变，佛即众生心，亦是如此。又云：“若观佛作清净光明解脱之相，观众生作垢浊暗昧生死之相，作此解者，历河沙劫，终不得菩提，为着相故。”因执著贤劣之相，不能通达一味大平等，执佛为贤善、清净、光明、解脱；而

众生为低劣、垢染、黑暗、束缚，如是分别贤劣，具有二取迷乱、二取之所知障，既然具障则纵历恒河沙数大劫，亦不能获证无上大菩提。

【如是无为法光明法界没有被迷乱染污而自性清净，且在无有迷乱本性自相中自成之十力等果法功德无离而住，如日轮与光明般。】

主要宣说二方面内容：一方面无为法光明法界自性清净，不为迷乱所染，如虚空不为乌云所染而自性清净；另一方面无为法界无迷乱之本性自相中，一切果法功德本自圆成，无离而住，如日轮与光明，于日轮本来无垢之本性自相中，并非空空一片，万丈光芒本来自成，以不离不脱之方式安住。

以下引《宝性论》教证详释此义：

【《宝性论》云："具有分离之体性，如来藏以客尘空，无有分离之体性，藏以无上法不空。"即是，轮回的一切过患均由执著人法二我的迷乱心所生，迷乱心从本以来也没有杂染本来自性光明，如空中浮云般是客尘故，彼等过患和如来藏是可别别分离的，因此如来藏的本体是以过患而空，即是没有染污。以与不观待迷乱染污而以自体自然光

明入于诸法真实性的自生智慧无有分离的诸究竟功德，如来藏不空。在自体中是不可分离的体性故，如日轮与光明般。】

《宝性论》前二句宣讲如来藏之清净分，后二句宣讲如来藏之功德分。

“具有分离之体性，如来藏以客尘空”：轮回一切过患均由执著人法二我的迷乱心所生，此迷乱分别心为轮回杂染法之现基，为轮回万法之根源，但此迷乱心从未染污自性光明，犹如空中偶现之浮云，非为虚空之自性，不会染污虚空无垢之自性，二者别别分离。如是，一切轮回过患与如来藏亦可别别分离，故如来藏本体以过患而空，未被染污。

又如梦中，梦见冤敌心生嗔恨，手刃仇敌后又深陷惶恐不安中，梦中所现诸多过患均是从执人法二我之迷乱心所生，梦之迷乱现相实无而似现。而妄现之时，梦心之实相唯是无戏论之清净光明法性，远离二取，远离人法二我，无有梦中诸般显现。因此，心之自性以梦中二取显现空，从未被迷乱显现所染，心之自性与迷乱显现别别分离。因心之真实自性中不存在梦中迷乱显现，彼等皆为无而显现，故二者别别分离。

又如眼翳者见空中莲花，虚空自性中本无莲花，此莲花实为无而妄现，然如何显现亦为本无之法，故迷乱显现莲花与实相虚空为别别分离，莲花丝毫不会影响虚空，虚空本体以莲花而空，此为自性清净之义。

诸比喻皆说明，如来藏本体以客尘空，以轮回过患空，故为本无染污而自性清净，此即自性清净之义。

“无有分离之体性，藏以无上法不空”：“不观待迷乱染污而以自体自然光明入于诸法真实性的自生智慧”，不观待是讲心之自性，其体绝对，非内、非外、亦非中、非为过去、非为现在、亦非未来、非青黄赤白、非长短方圆、非香味触法、非染非净、非为轮回、亦非涅槃，完全超越一切观待、远离一切偏袒。故自生智慧不观待迷乱之染污，自体自然光明遍入一切凡圣、器情诸法，万法依一法而幻现，住于一法中，以自体光明遍入诸法，其本性中含摄万法，万法以心之实相为体，皆从其流现。如是无上大圆满亦宣说基之本性为轮涅之源，有本基方有基现，才有轮涅之现，一切凡圣皆依不可思议自性智慧而显露，皆为一本体化现，仅是识不识而已，

若识亦仅为识得本来面目而已，无新获之功德。自生智慧与功德从未分离恒时存在，如火与火之热性般无二，又如日轮与光明般无法分离。

如来藏以何而不空？即以与自生智慧无离的诸究竟功德不空，能立是：自体中是不可分离之体性故，如日轮与光明般。故藏以无上法不空。而前述如来藏以客尘空之三相为：藏以客尘空，以客尘现相非为藏之实相故，如眼翳者前所现黄色海螺非其真实色。

【如是成立彼自性住种性是无为本具功德的法身自体时即可成佛故，在一切有情相续中智慧法身必以不盈不亏的方式而安住，修道就能成佛，是以事势理成立的。而成佛时的法身是无为法故，不可能是因缘新生的所作法，因此成立现在已经存在佛的本体。】

抉择一切有情的自性住种性是大无为法，本具一切佛之功德，遂可成立一切有情皆可成佛，众生心相续中智慧法身决定无盈无亏而安住，若以修道遣除客尘障垢，便能显露而示现成佛，反之以果推因，成佛时之法身是无为法故，非为因缘新生之所作法，故可成立现在已经存在佛之本体。

癸二、破释妨难分二：一、破释他宗妨难　二、摄义

子一、破释他宗妨难

【于此，有人想：若现在就存在佛的本体，则为何以一切相智不能遣除有情的障碍呢？又因耽著共同乘的知见而认为：既然佛是果众生是因，因中有果，岂不有吃饭即吃不净物等的理妨难吗？】

他宗妨难有二：一、若现在即具佛之一切相智，为何以一切相智不能遣除二障？二、若现在众生位即有佛之本体，此有因中有果之过，应成吃饭便是吃不净粪，购衣唯需购棉花等过。彼等有如是疑问皆因耽著共同乘之见。

【答曰：因为你的心未曾学修极为殊胜了义经典之义，仅以共同教典的知见自然会引生这样的怀疑。】

他宗有如是怀疑的原因为所缘教法非为最殊胜了义，彼等未曾学修了义教法，仅长期学修共同教典之知见，且执持众生是因，佛是果之共同知见，故起始便难以接受众生即佛之胜见。他宗认为“众生即佛”之观点等同数论外道，且寂天菩萨于《入行论·智慧品》中亦对此种观点作过破斥：“于因若

有果，食成啖不净，复应以布值，购买棉花种。”

自宗破曰：若众生与佛是能生与所生之因果关系，则确有因中有果之过失，然事实并非如此。

【然而实际并非如此。尽管法性光明智慧于一切无别而存在，但自心产生此迷乱客尘时，仅此迷乱的心与境是轮回的施设处，由迷乱而不能如实了知本具的法性。】

此处应分清“存在”与“证知”之差别，“存在”并不等于“证知”。虽无论迷乱抑或证悟，法性光明智慧皆无差别存在于一切中，但显现迷乱时，众生不知法性光明智慧，而证悟时即知本具之法性，此时方能遣除二障。因此，以自心现迷乱客尘时，此迷乱之二取心境为一切轮回诸法之施设处，以迷乱力能障碍如实现见本具之法性。《定解宝灯论》云：“除此二取迷现外，无他所谓之轮回。”法性光明智慧是平等遍于一切处，然因不知遂成障碍，唯见法性才能断障。

以下举例说明此理：

【例如睡眠时，以独头意识产生身、境、眼识等无边

显现，彼时分别执为能境与所境，而不能了知意识自体其实没有异体的能取所取，纵然不了知但实际是这样的，不成其它。】

主要针对唯识宗之相同比喻而言，譬于梦中，于显现自方之亲人起贪执，而对怨敌生嗔恨等，此等身、境、识之无边显现，实际仅为第六意识之自现，然梦中不知真相，以为存在二取，执著能、所境，未知意识自体无别别他体之能所取。虽不了知，然实相本来如此，未曾变化。由此可知，无二取之法性虽然遍在，然不一定能遣除二取执著之障碍，因有实相现相不同之迷乱，有此迷乱即成障碍，不能消除妄执。

【又如诸法虽住于空性中，然仅此也未必都能证悟，以有实相现相不同的迷乱故。】

此针对格鲁派某些论师而言，正如诸法本来安住空性中，空性平等遍于万法，亦遍于众生相续，然以空性遍在不决定实执凡夫能证悟而断障。何以故？因有实相现相不同之迷乱，有此现为实有之迷乱故不见空性，无法消除实执。同理，法性光明智

慧虽无别而遍住，然众生不能如实了知，因迷乱力，非但不现实相之光明，反现迷乱之客尘境界，故于众生位因有客尘障垢不见法性光明智慧。

子二、摄义

【因此，心和如来藏智慧二者是有法与法性，以及佛与有情也是从实相和现相的角度而宣说，所以发出因中有果的理妨难，是你丝毫不了知而已。】

因此，关键在于心与智慧二者的关系，或众生与佛之关系上，对方执著共同乘观点而无法认清此等关系，彼等认为众生八识为能生，佛陀智慧为所生，如此以八识转依为四智，心与智慧是能生与所生之因果关系；或认为众生为能生因，佛为所生果的因果关系。但实际上，心与如来藏智慧二者为有法与法性的关系。犹如波浪与水般，非别别之他体，亦非能生所生之因果关系，《宝性论》云：“非理作意分别者，住于心之自性中。”

同时，众生与佛亦为现相与实相的关系。众生是现相，佛为实相，亦非能生所生之关系。因他宗不了知此等了义观点，才发因中有果之妨难。

庚三、摄义分三：一、安立共同种性　二、安立不共种性　三、遮遣疑难

《宝性论》成立诸有情皆具如来藏的第一种能立，即为“佛陀法身能现故”。此理论所安立的种性有共与不共两种，故此理可从共、不共二门成立。

辛一、安立共同种性

按共同乘观点：一切众生具有将来成佛之种性，后来相续中能现前佛之功德法，犹如以秋天获得果实，而可决定春天时已具能生果实之种子；否则，若无种子，如何聚集因缘亦不可能现前果实。

此以三相成立：

诸有情（宗法）　具有将来成佛的种性（所立）以后来相宗法续中现前佛功德故（能立）

观察第一相因能否在宗法上成立：诸有情将来能否现前佛之功德？

虽然对诸有情将来能否现前佛功德，各乘各派有层次深浅不同之说法，但皆承许有情心相续中可现前佛功德，此点并无诤议，因此第一相能立成立。

观察第二相同品周遍：后来相续中现前佛之功德，可以推断有情位时具有将来成佛之种性，以果

可推知必定有因，同品决定周遍，无有不定与相违之过。

观察第三相异品周遍：若有情不具成佛之种性，则后来相续中不能现前佛功德，此亦可成立，如春天若无种子，则秋天不可能收获果实。

由上可知，以后来相续中现前功德之因，可成立诸有情具种性。

辛二、安立不共种性

按不共之观点：因为后来相续中现前无为法佛功德，故一切有情相续中，恒时具有圆具佛功德之殊胜种性。此即大中观所宣大乘不共殊胜之观点。

此以三相成立：

诸有情（宗法）　恒时具有圆具佛功德之种性（所立）　以后来相续中现前大无为的佛功德故（能立）

观察第一相因能否在宗法上成立：诸有情后来相续能否现前大无为法的佛功德。

众生相续中后来可现前佛功德，此乃三乘共同称许，但佛之功德为大无为法，此为大中观不共观点，可由教证与理证成立。

从根本抉择时，完全要依赖了义经典、胜义理论与净见量，不能仅以观现世量、或根本无有理论而安立佛陀法身为大无为法，殊胜佛陀法身功德，不可思议之佛果，佛陀究竟之境界。而凡是以理证所推断之过失，实际皆为与了义佛语相违之过，故最后可以了义经典成立，且此了义经典亦是由胜义理论与净见量确立。以胜义理论观察时，可无误了知佛陀法身为大无为法、无生灭之别、客尘未曾染污、未曾变易之本性；而以净见量观察时，佛法身境界中本来圆具无量功德法；佛亦于诸多了义经典中一再宣说众生即佛、佛陀法身为大无为法之理。

故以了义经典、胜义理论与净见量可无误通达“诸有情相续中恒时具有如来藏”。佛与众生仅是离、未离客尘障垢之差别，或对于恒具如来藏性有了知与未知之差别，此外无余差别。

如《宝性论》云:“依此无为法界法，具有坚固不变等。”其中抉择恒常坚固不变之如来藏种性。佛陀法身果之功德完全含摄于法身‘常乐我净’四种波罗蜜多，且一切法身功德皆为大无为法，此可以殊胜教证成立，抉择方式分四:

一、法身功德中常波罗蜜多功德

《宝性论》云:“三有轮回及涅槃，证悟平等故为常。”证悟而现前有寂平等之实相，即常波罗蜜多。《入智者门论》亦云:“不执著轮涅别别体而证悟大平等故，不住有实边、无实边的大无为法不灭者，是常波罗蜜如金刚身。”因此，此常波罗蜜多为心之实相大无为法。心之实相中，根本无有轮涅别别体，本来平等一相，远离轮涅他体的执著而现前本来不住轮涅之实相，此即常波罗蜜多，非因缘新造之功德，仅为显露本具法身功德而已。

二、法身功德中大安乐波罗蜜多功德

《宝性论》云:“彼意生身及其因，舍离故为大安乐。”即意生身及其因无明习气地，皆彻底远离而现前大安乐之境界，此即大安乐波罗蜜多。

此乐波罗蜜多之乐，非相对苦之乐，因苦乐相对之乐为有为法，有苦才有与其相待假立之乐。若痛苦本自寂灭，则亦不会存在观待其而假立之乐。实相中，本来远离一切苦乐，苦乐本来平等，故为超越一切之究竟大安乐，非观待苦而安立有漏之乐。

《入智者门论》云:“不必说粗之苦集过患，即

使诸声缘不能断除之意生身及其因无明习气地也彻底断尽之故，远离一切有漏痛苦，是乐波罗蜜多。”

三、法身功德中圣我波罗蜜多功德

《宝性论》云：“我与无我诸戏论，远离之故为圣我。”即远离一切凡夫所执之我与小乘声缘所执之无我等戏论，如此显露的真如实相即是圣我波罗蜜，彼为诸法之根源，如是远离执著而显露之智慧身，即大无为法之本体。

《入智者门论》云：“远离有边之我和仅计无边之无我等戏论，获得彼等一切戏论最为寂灭、一切法之法性有寂周遍的智慧转依圣我波罗蜜多，即是大我如虚空般的平等智慧身，于一切诸法获得自在，是一切无量无等十力、十自在等无漏功德之源泉，成为二利任运自成的殊胜所依。”此处之“我”非观待“无我”之我，我与无我是互相观待而安立，是相待之假立法，皆为虚妄之法，此处“圣我”之法性中，我与无我均已远离，此离戏法性本体显露法身功德而安立“圣我”之假名。实为本来万法之本性、远离我、无我等戏论法，远离一切戏论，法性面目现前之境界，名为圣我之境界。

四、法身功德中净波罗蜜多功德

《宝性论》云:“法身自性清净故,即断习气故为净。”此宣讲净波罗蜜多功德,法身自性本来清净故,断尽一切客尘障垢习气,此即究竟净波罗蜜多,亦即远离一切客尘障垢显露的自性清净,故为大无为法。

全知麦彭仁波切于《入智者门论》中亦宣说:“法界自性清净者,由如是证悟二种无我之大智慧以永不复生之方式消尽客尘二障及其习气,故而具有二种清净者,即是净波罗蜜多解脱身或者极为清净身。”

由以上分析可知,佛于第三转法轮了义经典中所说之功德,在《宝性论》中以归纳方式宣说。法身四种波罗蜜多功德,皆为迷乱客尘消尽而现前实相与现相无二的自性功德,迷乱现相一消失,本具实相遂显露,此即法身,故皆为大无为法。此法身常乐我净功德,略言即是自性清净明空双融之本性,众生相续中本具如来藏之种性。

因此,第一相因成立,无不成、不定、相违之过失。因众生后来相续中现前的法身功德为大无为

法——以此作为现相之果因，可决定诸有情现在即具圆具一切法身功德之殊胜种性（同品决定周遍）；若众生不具佛功德之种性，则后来相续中决定不现前大无为法之功德（异品周遍）。自宗观点以三相决定成立。

弥勒尊者不仅于《宝性论》中宣讲此观点，且在《大乘庄严经论》中亦广作抉择，《大乘庄严经论·菩提品》云："如前后亦乐，及离一切障，非净非不净，佛说名为如。清净空无我，佛说第一我，诸佛我净故，故佛名大我。"此论宣说菩提之清净相，亦从自性清净非新得清净，客尘清净非不清净的方面宣说净波罗蜜多。且讲自性清净是"如前后亦尔"，故是大无为法无任何变易之自性清净。菩提之大我相：无一切人我、法我之本体完全显露时，称为大我。即远离一切我与无我等边戏的真如无误实相，才是法身大我。

因此，《大乘庄严经论》究竟观点与《宝性论》完全一致。因《大乘庄严经论》是摄集众多大乘经典之注疏，故此论中部分为不了义教之汇集，部分为了义教之汇集，应善加辨别，论中所宣"无种性

与究竟三乘”为不了义之观点，因此论《菩提品》中明显宣说：“一切无别故，得如清净故，故说诸众生，名为如来藏。”“一切无别故”即无一众生为例外，皆具真如法界，“得如清净故”即以客尘垢染清净之真如，名为佛陀，故众生皆具真如自性光明如来藏。且《随修品》云：“不离心真如，别有心性净。”故心之真如为自性清净。此等皆为此论了义观点，即将自性住种性安立为心之法性明空双融之实相。以上所言皆根据全知麦彭仁波切的《大乘庄严经论注疏·胜乘甘露喜筵》。

不仅《大乘庄严经论》，且《辨法法性论》、《现证庄严论》、《辨中边论》等论中亦宣说大乘殊胜种性，是周遍一切有情。

因此，按弥勒菩萨究竟观点，以“佛佗法身能现故”成立众生皆具如来藏，实际是以果时现前无为法法身之因，成立因位具有本具功德之种性。正如已于地下挖出万两黄金，可确定未开发之前，地下本具万两黄金。决不可能成立在开发前，地下无黄金或具有少于万两之黄金。此本具之种性为我等发菩提心、行持六度、获证佛果、利益众生之根本

源泉、根本依处。且此处所说因果，非为实相中有一种别别的前因后果，实相中完全为基果不二。而所说因果，唯是观待现相而安立，实相未显露名因，已显露名果。

故全知麦彭仁波切最后归纳：

【如是，此理是以果时现前法身之因建立因位有本具功德的种性。在实相中本无前因后果而观待现相需要安立因果故，称为“以果立因观待理”。】

所谓因果乃观待现相而安立，有果必有其因存在，不可能无因无缘而生果。以现前果功德而推证，众生位亦本具大乘如来藏种性，此理论即名“以果立因观待理”。

如是分清实相与现相便会通达，实相中，众生即佛，具有圆具一切功德之自性住种性；于现相上，众生非佛。如实通达此理，即可遣除众多疑惑。

辛三、遮遣疑难

若有人疑惑：既然众生是佛，本具佛性，圆具一切功德，则丑陋老狗也应成具有三十二相、八十

种好；另众生于地狱中受苦时，应成佛亦有痛苦、堕入地狱等众多过失。

宁玛巴大班智达赤诚罗珠堪布，对此类疑惑曾精辟回驳：“彼等有如是想法，只因未明辨实相与现相之故。从实相而言，非但老狗是自性佛，且连蚂蚁、蚊虫等皆为佛陀，十法界之有情无一不是佛陀。因只要有心识，则心之自性光明身智无离无合之本体决定周遍，不离而具有。然从现相而言，非但未承许老狗为佛陀，即使是转轮王，甚至十地大菩萨亦未承许为如来。若未承许十地菩萨圆满具足如来三十二相八十种好，为何须于老狗身上具足？《宝性论》云：‘然如大地与微尘，亦如大海牛迹水，彼等差别极悬殊，佛与菩萨亦如是。’又云：‘不思议相三十二，佛说此是人王相。’同理，按现相而言，诸老狗等是充满业惑迷乱的有情，而且彼等尚会流转于地狱、饿鬼、旁生等六道中，谁亦未承许彼等迷乱有情是极清净之佛陀。《宝性论》云：‘譬如身著破垢衣，丑女胎中轮王住，然于无怙寒舍中，感受猛厉之痛苦。如是心住佛性怙，无怙具心诸有情，由于烦恼心不静，是故安住痛苦处。’

另一方面，按实相而言，因实相中众生即佛，地狱本是佛之净土，故岂有佛陀堕入地狱、受苦等过失。假若以我等凡夫眼识作为正量而能遮破佛陀善说经典，则以我等面前显现之实有，亦应成能损害诸圣者证悟无实有之智慧。

因此，应按《维摩诘经》第一品佛国品中所说般了知：虽于实相中本来清净，然以我等垢障不见清净，反见不净迷乱法。《维摩诘经》第一品佛国品如是宣说：

佛曰：‘若菩萨欲得净土，当净其心，随其心净则佛土净。’

尔时，舍利弗承佛威神力而作是想：‘若菩萨心净则佛土净，我等世尊本为菩萨时，意岂不净，故而感召如此不净之娑婆国土？’

佛知其念，即告之曰：‘汝意云何？日月岂非清净？然盲人不见。’

舍利弗回曰：‘非日月不净，世尊！此唯盲人之过，非日月之咎。’

佛继引之：‘舍利弗，如是众生以罪障故，不见如来佛国清净庄严，此非如来之咎。舍利弗，我之

国土本来清净，汝不见尔。’

尔时，螺髻梵王语舍利弗：‘汝莫作是念：谓此刹土不清净。何以故？以我见释尊刹土清净宛若自在天宫。’

舍利弗曰：‘然我见此世界，皆为丘陵坑坎、荆棘沙砾、土石诸山，处处充满恶浊不净。’

螺髻梵王释曰：‘仁者心有高下，不依佛智故，见此土不净。舍利弗，汝应知，菩萨于一切众生皆为平等，深心清净，依于佛智，故见此佛土清净庄严。’

尔时，佛陀以足指按地，三千大千世界即显现为以百千珍宝严饰，犹如无量功德宝严净土。一切大众皆感叹从未见过如是净土，且皆见自己坐于宝莲华上。

佛告舍利弗：‘汝应见此佛土庄严清净。’

舍利弗曰：‘如是，世尊！一向不见、一向不闻，今此佛土严净悉现。’

佛曰：‘我佛国土，恒常清净。然为度下劣众生故，示现此众恶不净之国土，譬如，诸天共宝器食，然随各天人福德不同，所见饭色亦不尽相同，如是舍利佛，若人心净，自然见此土功德庄严。’

如是，《维摩诘经》已清楚宣说：从实相而言，诸佛土恒常清净，无有一时一处不净，然因有情心有染净、迷悟之别，故从现相而言，则有极大差别。以凡众分别心显现不清净世界，有丘陵坑坎、荆棘沙砾；然依佛智，便见世界本来净严。故我等应善加分析实相与现相而答，如是彼等因混淆实相与现相所引诤论自会消失。此类疑问皆是将实相中'众生即佛'，错置于现相上发问，如此便相违现相中'众生非佛'、'生佛不等'。然实际上，实相之'生佛平等'不能置于现相中而论；现相之'生佛不等'亦不能放于实相中说，唯将实相与现相分开，实相归实相而说，现相归现相而论，即可避免自相矛盾之过失。"

密续亦如是宣说此甚深之理："若无自性自证慧，佛刹亦见恶趣处，若证胜乘等性义，恶趣亦见密严刹。"若真正通达实相本性，现相消于法界，如此三恶趣众生均能见清净佛刹。然众生为客尘障垢覆蔽，住于二取迷乱现相之中，非但众生见三恶趣种种不净相，甚至佛之净土于其面前，亦现为不净之恶趣境相。

己二、真如无有差别故分二：一、真如无差别之真实义　二、遣除疑难

庚一、真如无差别之真实义

【第二句“真如无有差别故”所说之义是：轮涅诸法的实相——空性大光明本来无别一体故，在胜义中佛与众生也无差别，即有寂平等。是故由迷乱客尘似现的极多幻化的诸有情于实相胜义法性中丝毫也不移动，以法性理成立故，决定具有如来藏。经中也说诸法从本以来是光明、涅槃、正等觉的自性。】

以三相成立自宗：

诸有情（宗法）　决定具有如来藏（所立）　真如无有差别故（能立）

观察第一相能立：诸有情之真如无有差别。

此处“真如”即非无显之空分，亦非远离空性之显分，而是指轮涅诸法之实相空性大光明本来无别，亦即诸法明空无别之实相，一味无别。或说心之自性远离四边，然其自性是自然光明，般若经云：心即无心，自性光明。因此于胜义中，佛与众生无有差别，即有寂平等、轮涅一如。由迷乱客尘似现的各类幻化有情——于胜义法性中丝毫亦未移动，

因法性理成立，故诸有情决定具有如来藏。诸佛经亦宣说：诸法从本以来即是光明之自性、涅槃之自性、正等觉之自性。

大恩上师曾开示:“轮涅诸法与明空无二的自性智慧无二一体，以此缘故，凡是众生无不成佛者，故一切众生实相中本来即佛，然以迷乱客尘，本来是佛而显现未成佛之有情，虽现似有情，真实义中本来是佛，故众生心之本性如水月般，正现之时内外皆无自性，心之自性与佛无二无别，故于凡夫位决定具有如来藏，如来藏亦为与正等觉无二之自性，故《二观察续》云:“有情皆佛性，然为客尘覆，除垢即成佛。”

庚二、遣除疑难分三：一、名言中不必安立无情种性　二、胜义中显现不离如来之相　三、不必单独断除外境之法

辛一、名言中不必安立无情种性

【既然如此，则正如以上你对他人所说那样，仅以真如无别就成立有种性，应成土石等也有种性的过失。】

有人疑难：既然仅以真如无别就成立有种性，则应承许土石等亦同样具有种性，发菩提心、行持

六度、成佛转法轮，如上汝宗对单空宗所发过失，悉落于汝宗自身。

虽自他宗同以“真如无差别”作为能立，然对“真如”所赋意义却截然不同，他宗承许“真如”为远离光明之空性分，无任何功德度义，故不能成立种性义，然自宗所许“真如”为大光明与大空性无二双融之境界，本具功德之大无为法，决定可成立种性义，亦不会应成土石等具种性之过。

【答曰：所谓种性需要安立是能断尽迷乱心所生的二障，且是无迷乱觉悟所知自性的诸佛的无过失因。以非心识的土石等色法不能修道故，虽然在名言中于真如无别，但无须安立彼等有种性。因为由心现土石等，非以土石等外境产生心，应由梦境和梦心的比喻而知。了知此三界作者的心识存在法性如来藏胜义无漏善法的自性，如水有湿性一般，因此轮涅一切显现仅是心识和智慧的幻化而已，故无须立为异体。】

诸佛圆满断证两种功德，“能断尽迷乱心所生的二障”是指断德圆满；“无迷乱觉悟所知自性”是指证德圆满，所谓种性需要安立具足断证功德的诸佛之无过失因。以此来衡量，因非心识之土石等色法

不能发心修道，断证圆满后示现成佛，故无法安立种性义。虽然名言中土石等与真如无有差别，但无必要将之安立为大乘种性。因为是由心识显现土块、石头等，而非由土石等外境产生心识，犹如梦中山河大地，皆由梦心自现，而非山河大地产生梦心，如此了知万法唯心、三界唯识，轮涅所摄一切显现唯是心识与智慧的幻化，故不必将土石等安立与心异体，而承许一种心外单独土石之种性，唯须了知此三界菩提作者——心识存在法性如来藏胜义无漏善法之自性，如水具湿性般。

大恩上师云：真如非仅为空之一分，而是与大空性无二的大光明，我等凡夫前所显土石等根本无有大光明之智慧自性，此诸土石等唯是心之自现、心之幻化、无而显现，彼等究竟是光明抑或非光明，不必论之。因为真如为明空无二之本体，土石等无此大光明智慧之自性，唯是心自现之相，故不必讨论彼等是光明或非光明，本来仅是遍计假法。

譬如，修大圆满之瑜伽士，证悟大圆满觉空双融之本性，此唯是以自心本性无误通达而言证悟，对于土石等不说证悟彼等觉空双融之自性。如是大

圆满道中，是否留下外境土石等，仅以心之自性成佛？并非如此，外境土石等皆是无而妄现，皆为心之幻化。譬如，若无幻师，何处会有幻师所幻之显现？或如梦中若不存在意识，则高低起伏的山峦等自会消尽，如是不必单独抉择每一外境法不存在之观点。故大圆满不会为外境所转，即无必要对宝瓶、柱子等每一法均抉择为无自性等。唯须抉择万法之根本——心之自性，而证悟心之本性时，即证悟万法本性。《密续》云："三世一切诸佛所演说，八万四千法蕴等佛经，虽然无量无边如虚空，其实皆为证悟自心性，此外佛陀未说任何法，譬如斩断树根此一者，成千上万枝叶同时枯，如是心根此一若断除，能所取等轮回叶干枯。"故无土石等单独具有种性之过失。

轮涅万法仅为分别心与无分别智之幻化，如《大幻化网光明藏论》云："于此解说心与智慧示为自现者，即吉祥幻化网密藏决定真性之大续。"不净轮回诸法皆为自心不清净之自现，清净的身、智、刹土等皆为智慧之自现。故月称菩萨于《入中论》中云："有情世间器世间，种种差别由心立，经说众生从

业生，心已断者业非有。”故万法之根本——心若不存在，则外境土石等亦无法成立。

另外按大乘显宗之观点，不必耽著安立色法之种性，因不论是小乘或大乘唯识宗与中观派，彼等所立种性，皆是于补特伽罗心相续上安立，如是单讲大乘不共观点时，亦无必要于心外安立种性。因依内道真正不共观点，心外求法为外道邪见，自宗安立大乘殊胜正见、修法时，未对中观见、唯识见取一舍一，而无偏袒。抉择见时，大中观见为殊胜正见，修道时，以唯识作为前提。修中观时，非依外之粗中观，而是依内之细中观，先抉择万法为心之自现，皆为遍计所执法，迷乱境界之万法完全为依他起之本性，无有自性，如兔角、龟毛，心外根本不存在独立之色法。如此，根本无须安立一心外独立的无情种性。

辛二、胜义中显现不离如来之相

【真实义中在法性本来正觉相不动的一切显现，不超离如来之相，极应如此承许。如《般若摄颂》云：“应知色净即果净，果色净乃遍知净，遍知净乃果色净，如空无异无断坏。”】

先释《般若摄颂》颂词：色、果与遍知实指基道果。“色”即基之万法色、声、香、味等。《大般若经》中讲色清净、声清净等，如此分开而讲。而《般若摄颂》将此归纳，以一“色净”表示基之万法清净；“果”实指见、修二道，因此二皆为暂时之果；“遍知”指一切种智，即大乘究竟之果。

“应知色净即果净，果色净乃遍知净，遍知净乃果色净”：应知基之色等清净，即果见修道清净，道与基之清净即究竟果清净，究竟果清净亦即道与基之清净。故实相中，非为基不清净、道部分清净、果全分清净，无此等三种法，而悉为一味一体之自性清净，基道果无二。

“如空无异无断坏”：以虚空比喻说明，“无异”从所境而言，所谓虚空无有差别，无有别别多个虚空；“无断坏”从能境而言，即以能境心识无法分析虚空。同理，实相自性清净亦无异、无断坏。此句直接宣说真正万法之本性如虚空一般，未偏堕于所境，亦未偏堕于能境，须体悟远离能所二取之法界本性，即体证万法自性清净之本体，了知恒时具有如来藏之体性。

辛三、不必单独断除外境之法分三：一、能境净则所境亦净　二、断除诤议　三、依不依正理所生异果

壬一、能境净则所境亦净

【有境从障碍中解脱而清净，即是色等清净或自性，仅是除了自现障碍逐渐远离而现见的层面之外，真实本体本来远离障碍而住故。因此，当消尽能境心界的障垢而成佛后，所境有事的不净也不会剩下，如眼翳清净后毛发自然会清净。】

有境从障碍中解脱而清净，即色等境清净，此外无一外境由不净成净。譬如，因恶趣众生心不净，同样的河水于彼等不净心识前，显现为火焰脓血等；而于习气相对清净的人天前，却显现为水与甘露；于圣者菩萨前显现为清净之本尊相；于佛智前一切皆消融于法身智慧中。故随着心的不断清净，外境亦相应清净。除心不断清净外，根本无一单独外境由不净成净。

因此，仅是自现障碍远离而现见，此外，因自之本体本来远离障碍而安住，故消尽能境心之障碍而成佛后，亦不会独自留下所境有事，犹如眼翳清净后，毛发自会清净一般。《定解宝灯论》云：“暂

时道位之显现，如净眼翳之毛发，有境垢染愈清净，现见对境亦愈净，有境清净之一方，无有不净之境故。”因此，对心之自性大空性与大光明无二安立如来藏种性，余之土石等无有必要安立，其能境成佛，其所境亦皆消于法界。如镜中面像不净，无须清净镜像之垢，仅须洗净自之面颊即可。

壬二、断除诤议

【若想，依你的观点应成一人成佛时，一切众生不净显现都须灭尽。】

若如是思维：依照汝等观点，一切不净显现唯是迷乱心之自现，则一人消尽能境心界之障垢而成佛时，应成自他前，一切不净之显现皆应灭尽，如是则应成众多过失，如一切众生未曾发心修道、积资净障，而无因无缘皆获佛果；或一人成佛灭尽所境，应成他众前所境亦应消尽等过咎。

【答曰：并非如此，以各自补特伽罗自现的障碍障蔽后而有见实相现相相违故。】

自宗答曰：彼等有如是疑惑，是因未分清“自

相续”与“他相续”之差别，彼等所发太过无甚根据。

此可以比喻了知，于梦醒者而言，已灭尽一切不净之梦境，然其他沉浸梦境者前，仍有梦境迷乱显现。同理，虽实相本来清净，一人成佛，见实相现相无二，周遍清净，然其他众生因各自自现之障碍蒙蔽，仍见实相与现相相违。《入行论·智慧品》云:“此由他分别，彼非自世俗。”《入中论》亦云:“此中犹如已觉位，乃至未觉三皆有。”《定解宝灯论》云:“一位补特伽罗者，成佛之时他众前，不会不现不净法，自现障碍所遮障。”大恩上师曾以喻诠释:“譬如，我心前所现的喇荣沟，唯是我自己福报或业力所现，不过因各人自现的喇荣沟极其相似，故误以为自己所见的喇荣沟，余人亦见。实则我成佛后，自己心前的喇荣沟一切境界皆显为清净，然于他众前不一定是清净境界。就如喇荣之水，饿鬼见为脓血，人类见为水，天人见为甘露，若有人消尽见水之业力时，于其心前即不见水，然以此不能否认他众见脓血或甘露等，因此一人成佛，不一定所有众生皆消尽不净之显现。”

【若又想，纵然如此，但实相现相完全相同的佛地中有没有此等不清净的显现？若有则一切法不成圆满正等觉佛，若无则不能照知一切遍趣行等。】

对方又想：实相现相相同之佛地中，有无此等不净之显现？若有，则一切法不成为圆满正等觉，实相与现相仍有相违；若无，则不能成立一切相智，不能了知一切遍趣行[20]等。若无不净之显现，则佛如何能了知众生种种根器、意乐、心行、宿命等？

彼等如此怀疑，是因未分清“有”与“知”，而将“有”与“知”混为一谈，认为既然了知一切不净境界，则应有此等不净之显现，若无则不应了知。

论中如是释疑：

【答曰：以一切相智所有轮涅一切诸法与自体一味平等的境界中无勤任运通达，并且于彼前不离开将一切见为大清净的同时，对六道众生的种种显现也如各自的现相般正知，此是由灭尽一切所境能境二取显现障碍之力，而使所有有法以毫不混杂圆满的方式含容于法性界的关要故，远离生灭平等一味的智慧一时照见。】

---

[20]“遍趣行”即众生以何种所行之道将会趣向何处之一切相。“等”字包括处非处、业果、种种胜解、根器、宿命等

答曰：以一切相智在与自体一味平等境界中，无勤任运通达轮涅诸法，且一切相智前，见一切皆为大清净之同时，无误了知六道众生各异之显现，诚如彼等前所现一般。

此由何种关要而成就？即由于灭尽一切二取显现障碍之力，令一切有法无半点差错、杂乱，而含容于法界中。以此关要，远离生灭平等一味之智慧，一时无余照见一切有法。“关要”即“无缘就周遍照见”，“无缘”即无所缘，远离二取之障碍；相反，若有所缘，即落于狭隘分别心二取境界中，根本不能普照。

对此大恩上师释云：“若问：‘佛陀能否照见一切不净诸法’答言：能。然佛智与法性真如成为无二一体，而法性远离四边八戏，能周遍一切万法，故出有坏世尊了知一切众生的根机、意乐、信解等，然佛智自性根本无不净之显现，譬如，法性周遍诸法，而法性自己自性中不必要存在有法。又如，瑜伽士能了知他人梦中各种显现，但不必于其心前现此梦境之相。”

大恩上师以此二喻阐述：比如法性确实周遍一

切有法，但法性中是否存在有分类、有形象之有法？无有必要，法性可周遍一切有法，但其自性中不必要存在有法之相。如此，佛圆满之智以何方式照见万法？即佛智与法性真如无二一体之方式照见万法，且是周遍一切法，亦不离法性真如，因法性远离四边八戏，故佛智亦离戏论，且同时周遍万法。

如此甚深之理，需以了义之教证、大德之引导方可了达，依自力无法通达。

【此理无须说观现世量，即使住地的圣者也难以思量。如《菩萨藏经》中云："诸法平等性，诸佛证平等，故是正等觉，如来见平等。"如实正知心之自性光明故，于一念间以智慧现前无上正等菩提而成佛，如其所说阿阇黎月称亦云："如器有异空无别，诸法虽别性无差，是故正智同一味，妙智刹那达所知。"】

此甚深之理，若非以言语说明，而以修行之体会了知肯定，如此勿言观现世理，即便登地大菩萨亦难以通达。法称论师于《释量论》中云："瑜伽证悟不思议"。

"诸法平等性，诸佛证平等，故是正等觉，如来见平等"：诸法的平等性即是真如，诸佛证悟真如，

与真如无二，法性周遍万法，诸佛亦即无勤照见万法。

因如实正知心之自性光明，故刹那际现前无上正等觉而了达一切所知法，此处“刹那”是针对所化众生而言“刹那”，实则于佛智境界中，根本无有“刹那”相。此处与《入中论》所说皆须如是理解。

《入中论》教证含义为：譬如虚空，有瓶子中之虚空、房内之虚空、鼻孔内之虚空等，观待有法之器可假立种种差别，但虚空本身无有差别，唯是一种虚空。又譬如第二转法轮所说的空性，有宝瓶空、柱子空、内空、外空、色空、声空等分类，但空性本身一味无别，无有种种差别。同理，有法有差别，然法性无差别，故真实义皆为一味，此亦唯以刹那智周遍了知，因佛智确实远离二取之迷乱，二取之显现分，包括彼等种子习气皆彻底断尽。所以，佛智与法性无二一体，唯以刹那佛智周遍了知诸法，此观点不仅大中观承许，自续派亦如是承许，如智藏论师的《二谛论》中云：“由离遍计性，所现唯缘生，一切种妙智，现见此一切。”故针对所化众生，于名言而言佛刹那际周遍了知一切众生之根机、意乐等诸法。

【以与法界无别的大智慧周遍一切万法无勤照见，如海中映现星月般，在寂灭分别的境界中观照。此是由于自生光明智在基中所住的法性灭尽一切障碍后如实现前故。】

空中星月不会思忖：“我要跃入海中”；大海亦不会作意：“将天上星月皆现于我海中吧”然无有分别之时，大海无勤映现满天星月。与此喻相似，佛之大智与法界无别，以佛智周遍一切万法无勤照见，虽遍照然无甚分别念，佛无“我要度化众生”之分别勤作，然佛亦不会越时延误，随缘而度化众生，佛智无误周遍了达万法，无偏袒戏论，亦无勤作之相，此即海印三昧之境界。《华严论》云：“众生形相各不同，行业音声亦无量，如是一切皆能现，海印三昧威神力。”《还源经》亦云：“言海印者，真如本觉也。妄尽心澄，万像齐现。犹如大海，由风起浪，若风止息，海水澄清，无像不现。”由此金刚句可知，佛证海印三昧之因缘，即灭尽一切障碍时，自生光明智慧于基中所住之法性如实现前之故。

壬三、依不依正理所生异果

【依于观察究竟的法性正理将会获得不退转的胜解，

否则，以狭隘心识衡量佛地后，或安立佛地无有智慧，或虽安立有智慧然如凡夫心识般有变易，或不能照见有情界，或有不清净的显现，又有如所有尽所有不成一味等相违处，可以见到许多由分别垢染引生的观点。】

若依观察究竟之法性正理，会获不退转胜解；若不依，则会引生众多以凡情妄测佛智之过失，此处列举由此所引生五种错误观点：

1、安立佛地无智慧：有些中观论师说“应成派承许佛地无智慧”。

2、安立虽有智慧，然如凡夫心识般有变异：如唯识宗有些论师，安立佛智是由凡夫心识转依而成，故佛智如凡夫心识般具有变异性，不过为一种殊胜之刹那性。

3、安立佛智不能照见有情界。

4、安立佛之境界中有不净之显现。

第三与第四种观点，是未分清‘有’与‘了知’之差别，未辨别佛智前与众生分别心前显现通达之境界，未了知佛之法身与众生前显现报、化身通达万法之差别。

5、安立如所有与尽所有不成一味：有些论师

于论中说：“中观应成派不共观点：佛尽所有智前，亦有二取存在。”此相当于“柱子以柱子不空，柱子上实有空。”于佛前须要安立柱子之显现，如所有与尽所有无法一体一味。此不了义之他宗观点，是未依靠观察究竟法性之正理，而是随中下根所化而宣说相应观点。

如何抉择自宗无垢观点？

麦彭仁波切于《入行论·智慧品释》中如此宣说自宗无垢之观点：“无余寂灭生等戏论网，如薪尽之火般，一切心心所无余消尽而成为法界现空双融无言之中，如水融入水般的自然智慧，远离一切边，虽遍知一切所知，然而唯是戏论寂灭之自性。

此时，心心所之戏论消尽无余故，现前究竟智慧，以及已获得自然智慧应知灭心，而认为以凡夫虚妄分别染污后，戏论之心不灭以及心灭之后无智如灯灭，则是对佛极大诽谤故，为断彼应对甚深义产生定解。”因此，自宗认为佛智为消尽一切心心所而无余遍知一切所知之自然智慧。

《入中论》云：“尽焚所知如干薪，诸佛法身最寂灭，尔时不生亦不灭，由心灭故唯身证。”故认为

佛无智，或虽有智然如凡识般具变异性，皆为错误观点。

己三、具种性故分二：一、略释“具种性故”之义　二、以因生果作用理

庚一、略释“具种性故”之义

【第三句“具种性故”（诸有情，恒时具有如来藏）所说之义是：一切有情具有可以成佛的种性，因为成立客尘障垢可以远离并且诸众生无别具有功德本具的法身故。如是若有可成佛的种性，则彼等诸有情恒时决定具有如来藏，由于彼等有成佛的机会以及佛法身的本体成立是无为法故。】

从二方面解释金刚句含义：一诸有情皆具种性；二安立一切众生恒时决定具有如来藏，以具种性故。

一、一切有情皆具种性：此种性是可以成佛之种性，而非其他种性。因为客尘可以远离，且每个众生皆无差别具有本具功德之法身。客尘远离而显露之法身即是佛，客尘可远离、功德本具有，此对一切有情皆可平等成立，故一切有情现在就具有成佛之种性。

二、一切众生恒时决定具有如来藏，以具种性故：因具殊胜之种性，众生可入道修行而有成佛机

缘，且以种性所成的佛陀法身成立为大无为法，以上已由教证、理证成立佛陀法身为大无为法，若法身非无为而是有为法之自性，则应成法身非自然智慧之过失，故法身决定为大无为法。既然以种性作用而现前无为法法身，则即可成立自性住种性，就是如来藏。

此处宣说二大要点：一以种性可以成佛；二所成就者乃无为法之佛陀法身，故诸有情皆具如来藏。

庚二、以因生果作用理分二：一、略说及共同之理 二、不共之理

辛一、略说及共同之理

【从本体角度而言，前后无有贤劣差别故，应知第三理是“以因生果作用理”。对此并非仅是以因将生果的比量方式推知，而是法性真如种性无有变易，彼果时本体无贤劣，无论诸客尘障垢存在多久也可远离，由此关要彼种性于成佛何时也不可能虚耗故。】

第三种理论，即“以因生果作用理”，此理论亦需分析共与不共：“共同”是从有为法角度观察而安立；“不共”是从无为法角度观察而安立。

先从共同侧面分析：于有为法角度安立时，由

于因可生果，且因果有别，为能生所生关系，即世俗名言中，由比量方式推理，某因能生某果之观点，为共同“以因生果作用理”。

此非《宝性论》与本论观点，依此观点仅可推知不了义之世俗法，唯是下下乘与下下宗派所安立之观点。依此不能抉择究竟了义之观点，因不能推出一切上中下各种类有情皆能成佛，决定成佛之观点。因虽具成佛之因，然遇顺缘时方能成佛，若遇逆缘不决定成佛，而所谓佛，亦是观待因缘所作之有为法，既然是观待因缘之法，则不决定成佛。

譬如，以青稞种、水土、阳光、时空等因缘聚合时，才能产生青稞，单有种子不决定能结果。同理，具足一种以因生果的观待作用理，以此理无法成立一切有情皆能成佛，此共同理论甚是有限，仅能从有为法侧面推理。

辛二、不共之理

不共“以因生果作用理”是从无为法角度安立，因与果无别，无生灭刹那之自性，非能生所生之差别法，为真实了义之观点。

以此不共观点所安立的种性，能安立一切众生皆能成佛，此处所指种性为法界真如大无为法之种性，无任何变易，如此一切上中下等有情皆平等具有本体无贤劣之真如种性，而且一切障垢皆为可远离之客尘，故一切有情虽然障垢存在时间有长短之距，成佛亦有快慢之别，但最终决定成佛此点无丝毫差别。由此关要，此殊胜种性于成佛何时亦不可能虚耗，即众生绝对成佛。

如《宝性论》云："正等正觉法性故，众生界如珍宝藏；客尘周遍无体故，彼障烦恼如云聚；住能散尽彼障故，大悲犹如猛烈风。"一切众生平等具有的正等觉法性犹如宝藏，二障为可远离之客尘，诸佛之大悲即为能吹散客尘之助缘，以此理，一切众生决定成佛。

以三相理论成立第三种理论：

一切有情（宗法）　皆具如来藏（所立）　以具有本来圆具如来功德的如来种性故（能立）

此殊胜如来种性，无任何变易，而且佛与众生仅是离垢未离垢之差别，于实相中，佛与众生无二，本来为大平等之自性，平等存在法身如来种种功德。

故《宝性论》云:“具有过失客尘故,具有功德自性故,本初如是后亦尔,真如法性无变易。”无著菩萨于《宝性论》注释中亦云:“本际中间际,以及后际等,如来真如性,体不变不异。”

旧密续《金刚萨埵意镜续》云:“世间一切有情皆有如来藏,如油遍麻中。”《摩尼庄严续》云:“如麻或芥子,油性本任运,有情身相中,诸如来种子,及顺光明现。”以上为旧密续之教证,新密续亦如是宣说此殊胜观点,如《欢喜金刚续》云:“大智住身中,离一切分别,遍一切法者,住身非身生。”如来大智慧之如来藏住于众生身体中,且安住方式远离一切分别,周遍一切法,此种性虽住有情身中,然非身体所新生,身虽为有为法,然身中所安住是无为法,犹如宝瓶是有为法,而瓶中虚空为无为法。

大乘显宗了义经典中亦如是宣说,如《大涅槃经》云:“善男子,一切有情之佛性,尔后如是一切有情不能见者,如彼贫妇不见宝藏。善男子,如来显示一切有情皆有佛宝藏者,谓皆有佛性,诸异生类见此事已,生欢喜心承事如来。言善巧方便善男子者,比如如来;言贫妇者,比如无量异生;言宝

藏者，比如佛性。”此经又云：“善男子，一切有情身中皆有十力、四无畏、三十二相、八十种好。”了义大乘经典宣说十力、三十二相、八十种好为本来具足之无为法，为离系果；大乘经典中另有共同说法，即三十二相、八十种好，是由因缘造成的有为法之异熟果。而有些显宗了义经典中，亦宣说三十二相、八十种好，亦为本来具足之大无为法，为离系果。应以甚深了义之观点解此二说法：观待如来自己境界而言，诸功德法根本不会是有为法之异熟果，而为本来具足之无为法，一切众生身中本具十力、四无畏等功德；然所化眷属所见三十相、八十种好等皆为异熟果，因众生未证悟如来不可思议境界，福慧有限，故唯见相似的佛陀境界，如大乘菩萨以不共修行境界以及福报才能见佛陀三十二相，八十种好的报身相，故为因缘造就之异熟果。无论凡夫、声缘还是菩萨，观待佛而言，皆是相似学修佛之境界而已。而真正佛陀境界、究竟了义之观点，应依了义经典所说而抉择。如《宣说如来藏经》云：“无始时法界，诸法之住处，具此故众生，获得涅槃果。如前后亦然，无变真如性。”

若以此等理论观照其他诸如蚂蚁等众生时，亦自会产生恭敬心，自相续不会增长贡高我慢心，而生起法界大平等之佛慢，树立胜义菩提心。对此甚深了义观点产生定解后，修不可思议法，极易成就。亦可说前刹那沉沦于迷乱中，后刹那已安住于万法大平等之境界，可体悟一念之间，天壤之别的修行境界。相续中自然成就大乘的智慧、修行功德、无上大愿等。故学习此等了义观点时，同时观照自相续、观察众生是否具有如来藏，须要推理，断除疑惑，树立定解，而了知非心外求佛果，亦非将来得佛果，而是本来具足佛性，修行亦只是令其远离客尘显露而已，以此目的发菩提心、积累二资，定会事半功倍。否则不了知修法关要，则易入歧途。

故大成就者萨assistant哈巴于《多哈道歌》中感叹："一切智者解说论，不达身中有佛性。"寻伺者、精通世间所知的智者们讲解经论，说众多法，然未通达自己身中具有佛性。《宝性论》云："譬如贫人家地下，具有无尽珍宝藏，主人于此无所知，宝藏不言我在此。如是意中珍宝藏，不增不减净法性，由未证故诸众生，恒时备受贫乏苦。"

己四、摄义分三：一、总结三理　二、以此安立究竟解脱等　三、安立究竟一乘

庚一、总结三理

以下归纳总结此三种理论：

【如是彼因种性和果位法身本体无有差别（即是第三理）；若有果位法身则在彼有情位也定无增减而存在（即是第一理）；虽假立了因果和前后，然实际是法界无变的本体一味理（即是第二理）。以此三理成立一切有情具有如来藏，是以事势理的正道而安立的。】

第三理“以因生果作用理”即“彼因种性和果位法身本体无有差别”。

第一理“以果立因观待理”即“若有果位法身则在彼有情位也定无增减而存在”。犹如离云而有日与日光，由此可推知云中有日与日光，彼等恒时无有增减而存在。同理，无论是法身现前之果位，还是客尘障覆之有情位，真正法身如来究竟了义之面目是以无增无减之方式存在。

第二理“法尔道理”即“虽假立因果与前后，然实际是法界无变的本体一味理”。佛陀现见的究竟法性，远离四边八戏之真如与自性光明无二无别，

为一切有情平等之真如法性，法性本来如此，此即“法尔道理”。

以此三种殊胜之理（观待理、法尔理、作用理）成立有情皆具如来藏，此以势事理之正道而安立，即以三种理论成立，合起来即是以证成道理成立。

以上三种道理中，第一理“佛陀法身能现故”是以果立因观待理，属于果因，以果为根据而推证，故名果因；而后二种理，名为自性因。何为自性因？例如，声是无常，以所作性故。所作性与无常是同体相属关系，是所作性则一定为无常。以同体相属关系证成“若是此因，即是此宗”。

第二理：诸有情皆具如来藏，以真如无有差别故。明空无别之真如与如来藏是同体相属之关系，本来无二，故以自性因成立有情皆具如来藏。

第三理：诸有情皆具如来藏，以具种性故。殊胜种性与如来藏亦是无二，故可以自性因成立此立宗。

运用自性因有何必要？

例如，若欲对外道成立一切有为法皆为刹那无常性，此刹那无常性世人不易了知，而一切有为法

是所作性易于了知，世人易接受一切有事皆是由因缘造成之法，而无常性与所作性是同体相属关系，故以世人易懂之所作性成立彼等不易了知的无常性。如是，此处“真如无有差别”或“有情具有种性”相比“有情具如来藏”容易了知，故以此二作自性因成立有情皆具如来藏有其必要。

一切显密所承许之观点，皆为以理所成立，即以四种理安立，无论是观现世量之理论，或观净见量之理论，或说世俗理及胜义理，皆不会超出四种理论，故一切义之衡量完全摄于此四种理论中。

此四种道理即《解深密经》所说理论，以下详释。

庚二、以此安立究竟解脱等

【如是一切有情都具有如来藏之理，成立究竟解脱、如来及诸法实相胜义无别。】

由三大理论成立“一切有情皆具如来藏”，以此可成立解脱唯有一种，且是究竟解脱，而所谓究竟解脱即是法身如来，而法身如来即为诸法实相胜义本性，彼等皆无二无别。

故于真如法界中，诸佛之密意界成为一体，名

为法身如来。乃至有所化众生时，会显现色身；无所化时；报化两种色身即融入法界。

例如，本师释迦牟尼佛于三世诸佛密意界中无别而安住，即安住于胜义大平等之法性中，故众多显密经论宣说：佛陀不生不灭、佛未涅槃，唯于众生前示现生灭等。若有具信之有缘者，猛烈祈祷佛陀，佛又会显现其心前，且诸佛并非如常人死后，祈祷后又复活那般，确实佛陀恒时不生不灭，与诸法胜义无别。而且，佛示现涅槃不同于小乘声缘阿罗汉入灭定，因阿罗汉入灭定尚存微细的心心所，即无明习气地、无漏业、不可思议死等，但佛陀是消尽一切障碍之种子习气，无有偏袒地示现利生事业。故究竟解脱唯是法身如来，法身如来即安住诸法实相胜义之本性，为大无为法如来藏全体显露的殊胜境界。此外形形色色之如来非真正究竟了义之如来，仅是如来之变化或为眷属以世俗福报而现见。

若未学过此等甚深观点，仅知少许佛经而未完全通达者会认为："释迦佛已圆寂，阿弥陀佛尚未圆寂，仍在极乐世界，如是祈祷阿弥陀佛较好。"其实根本无此差别，因大平等性胜义真如中，诸佛皆为

一体。于此世间，阿弥陀佛还有众多所化，而释迦佛化缘已尽，于此娑婆世界度生事业示现圆满，虽示现上有别，然不论何尊佛陀，利生事业相续不断无有差别。佛化现各种身相——菩萨身、声闻缘觉身、凡夫身，乃至化现无情草木等出现法音，一直相续不断调化有缘众生。故究竟解脱、诸法胜义与如来皆一味无别，胜义是无为法，如来是无为法，究竟解脱是无为法。

对此甚深观点应生起坚固之定解，否则，认为有一殊胜之佛陀，有一下劣的自己，边上还有一菩萨，还有单独之真如本性，有单独之究竟解脱，心中理解成别别之他体，口中又说一体，根本无法真正理解万法皆为一真法界之本性，无法了知佛智与法性无二无别的殊胜境界。相反，若真正理解一切有情皆具如来藏，以此缘故，一切众生定获究竟解脱，而且一切众生皆不离法身如来之体相，此即诸法实相胜义，本来即无二无别，仅因自己根机不同，或因理解侧面有异，而安立不同名词与差别，实际本来无二。

而其他有些宗派未能抉择如此了义之观点。有

说众生非平等具有如来藏，究竟三乘；有说诸法本性为单空；或说是有为法等，此等悉皆堕落于迷乱之境界。此处所说方为超出迷乱境界，安立了义佛智中所观照之关要，众生本具如来藏种性，肯定会获得究竟解脱，不会空耗种性，无法令众生远离本具如来藏之功德，故暂时分三乘或安立三乘皆为方便道，而真正最究竟了义无上之观点，因众生皆具如来藏之故，究竟唯是一乘。

庚三、究竟一乘分二：一、安立究竟一乘　二、旁述

辛一、安立究竟一乘

【此亦，仅由如来藏成立，若能了知则成立究竟一乘。】

只要成立众生皆具如来藏，即可成立究竟一乘，因有情皆平等无别具足如来藏，唯是被客尘障覆不能显露，业障重为凡夫；业障稍轻为声缘；更轻者为菩萨；业障消尽为佛陀。而且业障亦仅是客尘，决定可远离，故有情最终皆可成佛。声缘相续中的无明习气地、无漏等亦皆为客尘障垢，最后亦决定会远离，故声缘亦定可成佛，因此小乘解脱非究竟解脱。然暂时安立三乘亦有其必要，因众生根机、

福报、智慧具极大差别，故佛以不可思议智慧与大悲观照法界有情，以种种善巧方便，直接、间接度化彼等，宣讲众多了义、不了义之观点，然终会趋入究竟一乘。

虽然唯识、有部、经部等成立究竟三乘之观点，然《法华经》等了义经典，只宣说究竟一乘，无二亦无三。《法华经》云：声缘阿罗汉入小乘灭定，安住十千劫后，佛陀以弹指、发光等方便，令其出定入大乘道。因其相续中决定具有如来藏，故佛陀决定会以种种方便度化小乘行人，令彼等最终进入大乘道。因阿罗汉无烦恼障，彼等无法直接转生轮回，故出定后皆出生净土中，进入大乘下资粮道，行持六度万行。

辛二、旁述分三：一、如何达究竟一乘　二、无法安立究竟一乘之他宗观点　三、四种道理

壬一、如何达究竟一乘分二：一、誓发并不舍菩提心　二、次第行持六度

癸一、誓发并不舍愿菩提心

依自宗无垢观点，声缘罗汉须从下资粮道进入

大乘；而他宗有些论师认为：彼等进入大乘，即入八地或一地。如此，应成回小向大之罗汉较初发心大乘菩萨殊胜之过失，前者将成利根，后者反为钝根；而且先入声缘道再转入大乘，比直入大乘者成佛快速。因直入大乘道，须经三大阿僧祇劫方可成佛——胜解行地经一大阿僧祇劫，一至七地经一大阿僧祇劫，三清净地经一大阿僧祇劫；但小乘证果是三生或百劫，入灭定是十千劫，转入大乘八地后经一大阿僧祇劫，如此，总的时间为一大阿僧祇劫加上万余劫，故较直入大乘道成佛快。而按自宗观点，声缘出定入大乘成佛时间比直接入大乘者慢四十九劫。

不详观察时或许认为：一者为阿罗汉已断烦恼障，仅剩所知障；而另一者是凡夫，二障丝毫未断，故阿罗汉入大乘成佛应比凡夫直入大乘快速。但实则小乘阿罗汉串习自利作意，以此小乘下劣发心之障碍，成佛速度比直入大乘者慢。故大乘行人不能以唯求自利之发心寻求小乘解脱，大乘菩萨戒中，舍弃菩提心是犯根本罪，罪业超过小乘别解脱戒的他胜罪。《般若摄颂》云：“虽经亿劫修十善，欲得

独觉及罗汉，而时破戒戒失坏，发心重过他胜罪。”行持大乘菩萨道，虽然时间为漫长的三大阿僧祇劫，所化为无量众生，所行是六度万行，但每个已发菩提心的菩萨对于此等不应心生怖畏、怯弱，应发勇猛之誓愿：“虚空界尽，众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽，我愿乃尽。”

大恩上师屡屡教诫：须知入声缘道，最终仍需回小向大，方能得究竟解脱，且与直入大乘道相比，此为曲折之弯路。通达道之关要后，应对直入大乘生欢喜心，入道后不要退转。

若不理解此，则极易退失大乘的修行与发心。对此大恩上师以二则公案教诫：

一、舍利弗的公案

例如舍利弗，往昔曾发菩提心，且行持六度万行。

一次，舍利弗遇一乞丐讨其右手，时舍利弗将右手砍下，左手递予给他，乞丐责其以左手布施极不恭敬，为下劣布施，拒不纳受。时舍利弗想：我已砍下右手，唯能以左手布施，如此尚不能满所愿，实难满足此等众生心愿。遂舍弃菩提心而趋入小乘道。故连智慧第一的舍利弗亦曾轻舍菩提心。

二、观世音菩萨的公案

观世音菩萨往昔于阿弥陀佛前发了无上菩提心，立誓道:“将来若舍弃菩提心，自身裂成千片，头亦开裂。”后大士入地狱度化众生，度尽后返回南海落迦山，时见地狱众生较前更多，如此又入地狱，接连三次度尽地狱众生。第四次时，仍见更多众生堕入地狱，根本无法度尽，由是舍弃菩提心，趣入寂灭。因违背誓愿，大士身体裂成千片，头亦裂开，痛苦哀号。此时，阿弥陀佛现身对其说:“众生纵多，汝亦应难行能行，难忍能忍。”令大士再度发菩提心，时蒙佛加持，千片身体合成千手千眼，开裂头部成为十一面，且顶上有怙主阿弥陀佛。

此处是从观世音菩萨于众生前示现的角度而言，因众生越来越难度化，大士显现舍弃大乘菩提心。但须了知，观世音菩萨毕竟是阿弥陀佛的化身，是三世十方诸佛大悲总集所示现的本尊。大士于名言中如是显现有其必要性，因常人一般不通达何为声缘乘、何为大乘，仅听闻些许苦之分类，亦未曾一一体会，彼等会想:“舍弃菩提心之堕罪，一般不会犯!”自感不会退失菩提心，其实不然，故大悲尊

者以此示现警示彼等众生，不然极易失坏菩提心。而一切菩萨戒中，以菩提心为最重，对下等者而言，不能舍弃最根本的菩提心。

癸二、次第行持六度

在不舍愿菩提心基础上，按照次第行持行菩提心之六度万行，最会定会获证佛果。

何为依次行持？例如布施，释迦佛并未令我等，今日发心，明天遂舍头目脑髓，而应按次第而修行。不必怯于菩提种种难行，大乘修行亦并非复杂而不能行，唯需依次第，掌握关要。《入行论》云："佛陀先令行，菜蔬等布施，习此微施已，渐能施己肉。一旦觉自身，卑微如菜蔬，尔时舍身肉，于彼有何难。"佛陀亦教导我等始行于易处，先布施青菜等，如此不断串习布施善根，习惯成自然，最后亦能布施身肉，一旦感觉自身卑如菜叶，无甚执著，此时布施身肉亦非难事。故依次第行持，一旦得地，时于身无所执，施身亦不觉难，但未得地前，则不应轻率行持，因凡夫最执自身，施身易起退悔心，故一般不开许凡夫施身。《入行论》云："悲愿未清净，

不应施此身，今世或他生，利大乃可舍。”然亦有特殊情况，如阿底峡尊者的上师达玛嘱杰达，与生俱有大悲心。一次，其邻居得重病，需食人肉方能病除，达玛嘱杰达说：“若能治病，我可施身肉。”遂割大腿肉与病人，并问：“汝是否感觉好些？”“我病已愈，然让您受此大苦。”“唯愿汝能获安乐，即便死去，亦可忍受。”时上师尚未证悟空性，故割身肉时感受难忍之痛，然因悲心强大，故未生后悔心。时因巨痛无法入睡，黎明时方入眠，时梦见一白衣人对他说：“欲得无上菩提，须历如汝此般有益之苦行。”言毕即以口水擦拭伤口。当达玛嘱杰达醒来时，伤口已痊愈，梦中白衣者，即为观音大士的化身。此为特例，佛陀并非要求一般凡夫如此行持。故不必畏惧大乘修法，应坚固自己善根，数数观察六道众生诸般痛苦，坚固菩提心。

以上内容是据大恩上师教言所作旁述，应了知首先打破自利之念，而此必须围绕弘法利生，而任运自成利生之殊胜方便，唯是获证究竟一乘——佛果。

究竟一乘并非仅为他空中观之观点，亦为自空大中观之观点，无论他空还是自空，究竟密意均一

致，麦彭仁波切于《定解宝灯论》云："龙树月称二师徒，依据理证而宣说，成立究竟为一乘。"龙树菩萨于《赞法界颂》中亦云："法界无别故，主要成无分，宣说三乘者，引众生入佛。"如是，月称论师于《入中论》亦云："离知真实义，余无除众垢，诸法真实义，无变异差别。此证真实慧，亦非有别异，故佛为众说，无等无别乘。"

壬二、无法安立究竟一乘之他宗观点

【否则，若许有情界中无有所谓的如来藏，或成佛时无有及因位无有功德果位时重新获得等，如此宣说都是与大乘义相违的观点，虚耗了究竟一乘之理。因此于胜乘具有信心之人对此应具极为圆满的智慧。】

如前所说仅由如来藏成立，即能成立究竟一乘，此乃必须通达的殊胜关要，否则，若如他宗承许有情界中无如来藏；或成立一阐提；或言佛地无所谓如来藏、仅为单空之境界；或言因地无功德，唯果地新获，彼等观点皆相违大乘义，本来以众生皆具如来藏应树立究竟一乘之妙理，然以彼等不相应真实义之观点，即将隐没究竟一乘之妙理：基位时，

非为如来藏；道位时，非明空双融；果位时，非为以如来藏显露而现前佛智慧。

如来藏之意义乃大乘之核心与命根，其理极为甚深，唯是诸佛之行境，若对之生起信解，将获大功德。故《宝性论》云:“一切种智之行境，如来非是三慧境，是故当知此智慧，一切有情不可思。”又云:“佛种性与佛菩提，佛陀法及佛事业，清净有情亦难思，此等唯是诸佛境。具慧信解佛境界，成佛功德聚之器，于此不思德聚喜，映蔽一切有情福。”若对此殊胜法门生刹那欢喜心，再三思维之功德映蔽三千大千世界一切有为法种种福德。

因此，欲通达大乘真实义，则须成立究竟一乘，欲成立究竟一乘，则须成立如来藏，而抉择如来藏体性的道理，即《解深密经》所说:“道理者，当知四种：一者观待道理；二者作用道理；三者证成道理；四者法尔道理。”本论抉择如来藏所用真实理亦属此范畴。以下旁述此四种道理。

壬三、四种道理分五：一、观待理　二、作用理　三、证成理　四、法尔理　五、摄义

癸一、观待理

《解深密经》云：“观待道理者：谓若因若缘，能生诸行，及起随说，如是名为观待道理。”

须知此处“观待”指两法之间相互关系，如长与短为相互观待而成立，若相互不观待则何者亦无法成立。此法须观待彼法而成立之理即观待理。

“诸行”：指有为法。“若因若缘，能生诸行”：即须观待某因某缘，才能产生诸有为法。反之，一切有为法无一不是观待因缘而生。如青稞是观待青稞种子、水土、阳光、时空等因缘才能产生，如是我等观青稞，即知其是待因缘而生，一定有其因缘存在；另一方面，我等观青稞种子与水土等，即知以此等因缘会有青稞产生。芽之产生须待种子等因缘，根识之产生须待根境作意等缘，此等即为观待道理。

“及起随说”：我等见到青稞种子、水土、阳光等因缘，又见到果之青稞，如是观察以因缘能生诸行后，即会引起相应之言说：见到青稞就说其之因缘为种子、水土等；见到种子、水土等因缘遂知彼等之果为青稞，此即名生起言说或名及起随说。

总之，观待因缘能生诸行以及生起相应之言说，此等皆为观待道理。

癸二、作用理

《解深密经》云："作用道理者：谓若因若缘，能得诸法，或能成办，或复生已，作诸业用，如是名为作用道理。"

"作用"：即功能业用，以某种因与某种缘和合之能力，能得诸法或能成办诸法。或此法出生后可产生其作用。比如某人修定，以得定因缘之积聚力即可得定，且得禅定后，以禅定可引发神通之业用，此即作用道理。再如，眼根为眼识所依作用；眼识具有了别色法之作用；录音机有录音作用；牛粪有燃火之作用，此等皆为作用道理。

癸三、证成理

《解深密经》云："证成道理者，谓若因若缘，能令所立、所说、所标、义得成立、令正觉悟，如是名为证成道理。"若由于诸因缘，能够让所安立、所宣说、所标举之意义得以成立，让人获得正确无

误之理解，此名证成道理。亦即依靠现量、比量、圣教量，证成真实之理，名为证成理。

以眼识现量见色法；以比量可真实了知存在前后世、因果规律等；以圣教量可真实抉择超越观现世量殊胜之境界。

佛于经中进而分析此证成理：“又此道理，略有二种：一种清净；二者不清净。由五种相名为清净；由七种相名为不清净。”

“云何由五种相名为清净？一者现见所得相；二者依止现见所得相；三者自类譬喻所引相；四者圆成实相；五者善法清净言教相。”由此五种相可以安立清净之理，以下具释五相含义：

一、“现见所得相者：谓一切行皆无常性，一切行皆是苦性，一切法皆无我性，此为世间现量所得。如是等类，是名现见所得相。”

“现见所得”：即现量所得。比如眼根现量见色法或耳识现量听闻声音，此等皆属根识现量境界。佛于经中举例说明，譬如一切有为法，外之器世界诸法有成住坏空，内之有情世界有生老病死，皆为生灭不住之无常法，皆为迁流之行苦自性，皆为假

合无自性之无我性，此等皆为我等世间现量所得之相，此一切即为现见所得相。

二、“依止现见所得相者，谓一切行皆刹那性，他世有性，净不净业无失坏性，由彼能依粗无常性，见可得故；由诸有情种种差别，依种种业现可得故；由诸有情若乐若苦，净不净业以为依止，现可得故，由此因缘，于不现见可为比度，如是等类，是名依止现见所得相。”

“依止现见所得相”即比量所得相。因比量须依止现量所得之相进行比度推测，故名依止现见。经中举三例说明：

1、“一切行皆刹那性，由彼能依粗无常性，见可得故。”一切有为法粗之无常性是现量可得之相，依止现见粗无常性所得微细刹那之体相，即依止现见所得清净相，亦即比量所得清净相，无任何错误。

具体而言，比如今日见到一朵花开放，至第三日时又见此花枯萎，如是现生灭无常相，是我等眼识现量所得之相，依此可以比量推测，眼识所不能见之微细刹那无常相，因此花最初若无刹那生灭，则其终亦无灭相，应一直保持不变无灭相。

2、“他世有性，由诸有情种种差别,依种种业现可得故。”他世有性是一般凡夫不可见之法，现世有情为现量可得之法，依于现量所得之现世有性可比度推知未来他世有性，因现在有情种种差别，依于过去种种业，此为现量可得，同理，现在有情种种业，一定存在有情未来世之种种差别，如是依止现量推度所得到的未来世有性，此即比量所得清净相。

3、“净不净业无失坏性，由诸有情若乐若苦，净不净业以为依止，现可得故。”由于我等现所感召之苦乐，皆依止过去所造净不净业。即现之安乐皆依过去所造净业所生，现之痛苦皆依过去所造不净业所生，如是以平等理观察现在所造净不净业，彼等不可能不感果而自动消失，不会无缘无故空耗。此即以比量所得净不净业无失坏性。

总结以上三例，诸行刹那性、他世有情、净不净业不失坏性，即名依止现见所得相成就，亦即比量所得清净相。

三、自类譬喻所引相:“自类譬喻所引相者：谓于内外诸行聚中，引诸世间共所了知所得生死以为譬喻；引诸世间共所了知所得生等种种苦相以为譬

喻；引诸世间共所了知所得不自在相以为譬喻；又复于外引诸世间共所了知所得衰盛以为譬喻，如是等类，当知是名自类譬喻所引相。”

“自类譬喻”指同类比喻，即比喻所得之意。“自类譬喻所引相”即譬喻量所得之意。“内外诸行聚”指内外一切有为法，经典中根据内外诸行举四例描述：

1、“引诸世间共所了知所得生死以为譬喻”引诸世间共同了知，现量所得之有情生死作为譬喻，证明一切内外诸行皆为生灭无常之法。

2、“引诸世间共所了知所得生等种种苦相以为譬喻”引诸世间共同了知，现量所得之生老病死等种种痛苦相作为譬喻，证明内外诸行皆为痛苦之自性。

3、“引诸世间共所了知所得不自在相以为譬喻”引诸世间共同了知，现量所得之不自在相作为譬喻，证明内外诸行不自在相。所谓不自在，通过比喻诠释：如我们不吃饭会饥饿；不穿衣会受寒；或不睡觉会无精神。我等生命必须依靠此等衣食资具，缺乏此等便难以生存，此即不自在相。以此现

实相之譬喻，引申至内外一切有为法，每一种有为法皆随因缘而转，受因缘之牵制，无自在主宰之能力。

4、“引诸世间共所了知所得盛衰以为譬喻”以此比喻证明外器世间有盛衰之相。

以上内容，此观点通过一种比喻量来宣说，诸如此类种种相，皆属自类譬喻所引相之内容。

四、圆成实相：“圆成实相者，谓即如是现见所得相，若依止现见所得相，若自类譬喻所引相，于所成立，决定成立，当知是名圆成实相。”所谓圆成实，即以上所说现量所得相、或依止现见所得相、或自类譬喻所引相，在所立上决定成立，此即圆成实相。

五、善清净言教相：“善清净相者，谓一切智者之所宣说，如言涅槃究竟寂静，如是等类，当知是名善清净言教相。”以圣教量所成立之相，即是我等所说的现量、比量、教量中的教量。

言教有清净不清净两种，此处着重宣说清净之言教，因讲清净理论时，须从清净角度而言。若发言者智慧不清净，则其言教亦不净；若发言者智慧

清净，则其言教亦净，以此根据而安立言教之相。经中以一切智者所宣说者，作为善清净言教相，亦即佛陀一切智智方为通达万法之自相，真正之圣教量。譬如“涅槃究竟寂静”即各别自证、不可思议之境界，无法以譬喻说明，亦无法以比量推测，更无法以现量而见，故唯根据圣言教，以圣教为量而安立。故涅槃究竟寂静诸如此类以圣教宣说相，即善清净言教相。经云:“善男子，是故由於五种相故，名善观察清净道理，由清净故，应可修习。”善男子，是故由于五种相之缘故，亦名善观察清净道理，是通过现量、比量等三量清净之道理，因清净之缘故，我等可以信受，此无欺真实之理，应依此而修习。相反，不清净之理即不真实、有欺诳之理，若依此而修就会堕落邪道，不得真实利益。

如上所说，一切比量之依处即现量，而眼识等现量必须依赖自证分现量，故一切理论之王即现量，而现量又分二种：观现世量之现量；出世间圣者瑜伽现量。最终抉择究竟甚深观点，肯定依止出世间圣者瑜伽现量之境界，而佛才为真正究竟出世间之圣者，故佛所成就之智慧才是究竟正量。因此，我

等抉择如来藏法门需以道理，需以理中究竟之王即圣者瑜伽现量、佛智之境界。

何为此圣者瑜伽现量为圆满究竟之正量的根据？因其特别相应于法性，是法尔道理，可树立真实不退之境界。

进而分析，如前所说善清净言教相时，其中特别说明，其为“一切智者所宣说”，如此何为一切智者之相？经云：“曼殊室利复白佛言：‘世尊！一切智相者，当知有几种？’佛告曼殊室利菩萨曰：‘善男子！略有五种：一者若有出现世间一切智声，无不普闻；二者成就三十二种大丈夫相；三者具足十力，能断一切众生一切疑惑；四者具足四无所畏宣说正法，不为一切他论所伏，而能摧伏一切邪论；五者于善说法，毗奈耶中，八支圣道、四沙门等，皆现可得。如是生故，断疑网故，非他所伏能伏他故，圣道、沙门现可得故。如是五种，当知名为一切智相。’”文殊菩萨问佛：“世尊！所谓一切智相有几种呢？”佛告文殊菩萨说：“善男子，大略有五种，第一是若其出现于世，一切智之名声于整个世间无不普闻，世间共尊其为一切智；第二是成就三十二

种大丈夫相；第三是其具足十力能断一切众生所有疑惑；第四是具足四无畏，宣说正法，凡所说不为任何他论所摧伏而能摧伏一切邪论；第五是于善说法中要现在具有正见乃至正定之八支圣道，于毗奈耶中，要有四沙门果可得等。如是由于智声普闻、现前大丈夫相、具足十力断疑网、具四无所畏不为他所摧伏故，以及圣道沙门现可得故，如是五种聚合即名为一切智相。

经中又对此五种清净理作了归纳：经云："善男子！如是证成道理，由现量故，由比量故，由圣教量故。由五种相，名为清净。"由现量故，是总结现见所得相之现量证成；由圣教量故，是总结善清净言教相之圣教量证成；第三自类譬喻所引相可包括于比量证成中；第四圆成实相无自体，以三量而成立。由此五种相成立清净之证成道理。

癸四、法尔理

《解深密经》云："法尔道理者，谓如来出世，若不出世，法性安住法住法界，是名法尔道理。"意为：无论如来出世与否，世俗与胜义之法性本来安

住的，比如火为热性、水是湿性等、一切有为法为无常性、诸法于胜义中远离一切戏论等皆为法尔道理。佛经云：眼虽圆净，空无有常，乃至无我，所以者何？其性法尔。眼根空、无常、无我，何出此言？法尔如是，法之本性如此。

癸五、摄义

以上依《解深密经》宣说了四种道理，此四理于唐译《大乘庄严经论》中有不同之名称，依次译为相待道理、因果道理、成就道理、法然道理。然意义完全一致。《大乘庄严经论》、《宝性论》、《如来藏大纲狮吼论》中成立一切有情皆具如来藏之理，皆可包括于此四种理中。

如"佛陀法身能现故，成立众生皆具如来藏"，即是观待道理。因为果之法身现前一定要观待因，不可能无因无缘而现前，此即以果位法身现前成立因位具有此殊胜种性，亦即果位无为法法身现前安立因位本自具足一切佛功德之殊胜种性。

"真如无有差别故，成立众生皆具如来藏"，即为法尔道理。一切幻化有情于法性胜义实相中丝毫

亦未变易，此法性本来即为明空无二，以法尔道理成立一切有情决定具有殊胜如来藏。

“具种性故，成立众生皆具如来藏”，即为作用道理。此处之“作用”，非为他宗所承许，以此种性作用而将会产生一种新得之果，而是本来即为无为法，法性真如之种性常存不灭，何时亦不会空耗，如此成立众生恒时具有如来藏。

一切有情皆具如来藏，是以现量、比量、圣教量而成立，由于诸佛无有欺诳，完全可真实成立一种清净相，此即为证成道理。

依此四理，从不同角度断除我等疑惑，树立殊胜定解，而且佛通过不同道理对不同根机宣说不同之观点，即种种三乘法亦为一种方便相，而实际上，通达四种理后，完全理解究竟一乘之观点。

丙三、遮遣对如来藏之非理诤辩分三：一、遮遣佛与有情一体之过　二、抉择二、三转法轮圆融无违　三、如来藏安住之相

丁一、遮遣佛与有情一体之过分二：一、他宗发过之因及所发太过　二、自宗之遮遣

戊一、他宗发过之因及所发太过

【如是在有情位具有本具功德的如来藏，彼是不可思议甚深之处故，佛也在诸多眷属中说：“当于我所说法生信，必无欺诳，唯以自力难可了知。”是为显示甚深究竟故。】

所谓于一切有情位，甚至蚂蚁、蚊虫等皆有本具功德之如来藏，此不可思议、极为甚深、极为秘密之处的缘故，连佛陀亦于大众中说：“汝等应当对我所说之妙法生起信心，我所说之义决定无有欺诳，此甚深之秘密义，汝等单凭自之能力，难以了知。”佛之所以如此说，亦是为了显示此法甚深究竟的缘故。《法华经》云：“是法不可示，言辞相寂灭，诸余众生类，无有能得解，假使满世间，皆如舍利弗，尽思共度量，不能测佛智，舍利弗当知，诸佛语无异，于佛所说法，当生大信力。”

因此，应对佛所宣之法产生坚固之信心，通过大信心力于相续中可以引起直接、间接证悟不可思议境界的功德。然一般无福之寻思者因如来藏甚深难以了知，对此未生信解，反作驳斥。

【对此诸少慧寻思者会不断地诤论说，应成佛与有情

集于一心的过失等。】

对于“有情本具圆具佛功德之如来藏”此观点，有些缺乏智慧之寻思者，会不断诤论：“此应成有情与佛陀存在于一心上的过失”。因为此一凡夫之心，因圆具佛之功德，故即是佛，如此决定具有佛与有情集于一心，诸如此类之过。

戊二、自宗之遮遣

【依于名言所说的所有过失都是下劣的，如《解深密经》云：“世俗与胜义，远离一异性，若执一异体，均入于非理。”】

依名言所说之一切过失皆为下劣，依名言而言有情之分别心与心之法性如来藏是一体之过失，我等根本未如是承许，正如《解深密经》云：世俗与胜义本来远离一体、异体，本来远离无二一体与别别之他体，若执著一体、异体，皆将入于非理状态中。此经中所言，既可依唯识观点而解，亦可按中观观点宣讲；以中观而言，既可依自续，亦可依大中观；于大中观中，既可按现空二谛，亦可按实相现相二谛。此处是按实相与现相而言，实相法性如来藏与现相有法分别心，非一体，亦非他体，远离诸戏论。

【不须承许心之法性如来藏与有法心二者是一体或异体，虽不离实相法性义，然和现相中有迷乱并不相违，否则，应成无有解脱，或应成谁也不迷乱等过失。正因为有实相现相的不同，所以不仅可以成立迷乱的有情，也能成立彼入道后断除迷乱而成佛。】

此段主要从现相角度而言，自宗无承许佛与众生集于一心之过。为何不承许现相上众生即佛呢？因虽于实相中安住五智三身，然于现相中，有情有迷乱之二取显现以及耽著二取之法；而诸佛是照见实相与现相不相违无二一味，故以现相而言，众生与佛有天壤之别，如此遂无有情与佛集于一心之过失。“否则”是从反面而言，若二者集于一心，则有二过：1、应成无有解脱之过；2、应成何者亦不迷乱之过。具体而言，若心与如来藏为一体，如来藏是二取迷乱之心，如此我等现前如来藏，仍然于二取之显现中，仍会缘二取显现生起耽著，引生三种杂染，如此便无解脱机会。另一角度，若有法分别即实相如来藏，则此有法二取之显现，实为有而显现，而非迷乱。其外，还有很多过失，此处不一一列举。

反之，正由于有情位有实相与现相之不同，有法分别心与如来藏不同，故不仅可成立迷乱之有情，亦可成立有情入道后断除迷乱而获究竟解脱。因实相与现相不同，故分别心之二取显现为实相中无而妄现之相，如是成立为迷乱；因有迷乱之现相遂有必要入道修行，且以对治道消除此迷乱即为解脱，于现相中，可成立解脱。《大乘庄严经论》云："解脱唯迷尽。"如眼翳者前显现海螺之黄色，与海螺之本色白色不同，故可成立此为迷乱，有必要对治遣除，且亦可安立以对治遣除迷乱现相黄色之解脱。

丁二、抉择二、三转圆融无违分四：一、略说　二、三转所诠义超胜二转之理　三、抉择现空无二双运　四、断除空与谛实相违之疑惑

戊一、略说

【虽以观察胜义的理论成立诸法空性，然以此并不遮遣如来藏功德，即是虽有无上功德，然此宗也承许本体空性故。】

以下着重宣说，第二转与第三转法轮所诠义圆融无违之观点。

虽以观察胜义之正理成立万法远离诸戏论之大空性，然以此离戏之大空性并不遮遣如来藏功德。因虽有无上、无量、不可数、不可称之功德，然如来藏之功德亦承许本体为离一切戏论之故，故大空性未遮遣如来藏之功德，非为无功德分之单空。若为无功德分之单空，则亦落于空边，而非离一切边之大空。如来藏之胜义功德，非为堪忍实有之功德，唯一是离四边之妙有，故明空不二，方是诸法实相如来藏。

非但他空中观如是安立明空无二，且龙树菩萨与月称论师于弘扬自空中观时，亦未遮遣如来藏之功德。龙树菩萨于《赞法界颂》中再三宣说法界之功德，月称菩萨于《入中论》中宣说佛地时，亦广赞佛地之不可思议身智功德：“妙翅飞还非空尽，由自力尽而回转，佛德无边若虚空，弟子菩萨莫能宣。如我于佛众功德，岂能了知而赞言，然由龙猛已宣说，故我无疑述少分。”虽具此不可思议之如来藏功德，然彼本体无微尘许实有，本来远离一切戏论。《定解宝灯论》云：“印度具德月称师，藏地荣索秋桑尊，异口同声一密意，建立本净大空性。”全知麦彭仁波

切于《大幻化网光明藏论》中亦云:“若对轮涅诸法，以离一多因等中观理来如理观察彼等，则于不净轮回诸法及清净身智所摄之一切诸法，生起皆无微尘许成实之定解也。”

戊二、三转所诠义超胜二转之理

【因此，第二转法轮教义宣说轮涅诸法空性，彼如是成立，如来藏也是空性的自性故。然而与空性自性身无离无合的智慧光明作简别而宣说如来藏，此是第三转法轮了义诸经的密意，仅此一点超胜第二转法轮。故《解深密经》中也高度赞叹了第三转法轮义。】

因此，第二转法轮之教义宣说轮涅诸法为大空性，因如来藏亦为空性之自性，故彼如是成立，彼二未曾分离，亦未重新和合。然而，以与空性身无离无合之智慧光明，作简别宣说如来藏，此为第三转圣轮众多了义经典之密意，仅以着重宣说智慧光明此点而超胜第二转殊胜，故《解深密义》中亦高度赞叹第三转法轮之意义。

第二转法轮主要宣说空性分；第三转法轮着重抉择身智功德，亦即抉择心之本性明空双融如来藏

具足身智功德。故应明了，第三转法轮是于离戏大空性之基上，从光明分宣说如来藏，而于此点超胜第二转法轮。

再引《解深密经》详释此点："尔时，胜义生菩萨复白佛言：'世尊！初于一时，在婆罗尼斯仙人堕处，施鹿林中，惟为发趣声闻乘者，以四谛相转正法轮，虽是甚奇，甚为希有，一切世间诸天人等，先无有能如法转者，而于彼时所转法轮，有上有容，是未了义，是诸诤论安足处所。'"

"婆罗尼斯仙人堕处"即印度一地名，曾有五百仙人飞于空中，因见国王之彩女而心生染爱，遂失神通，堕落于地，此地由此而得"仙人堕处"之名。此处有一森林名施鹿林，因曾有一国王将此园林布施给鹿群，为彼等嬉戏游乐之处，故名"施鹿林"。

意为：时胜义菩萨将自之领悟告于世尊：世尊！您最初于第一时中，在婆罗尼斯仙人堕处、施鹿林，唯一对发趣声闻乘之有情，以苦集灭道四谛相转正法轮，此四谛法轮虽很奇特稀有，在以往，一切世间之诸天人等，无有何者能转如是法轮，虽如此，然彼时所转之四谛法轮，非为最上之法，此种法轮

仍可容受其他之攻难，意义还未达究竟，仍有诤论立足之处。

《解深密经》又云:“世尊！在昔第二时，惟为发趣修大乘者，依一切法皆无自性、无生、无灭、本来寂静、自性涅槃，以隐密相转正法轮，虽更甚奇、甚为希有，而于彼时所转法轮，亦是有上有所容受，犹未了义，是诸诤论安立处所。”

意为：世尊！在以往第二时中，唯一为发心趣入修持大乘之有情，依于一切法皆无自性、无生无灭、本来寂静、自性涅槃，以隐密之方式，转正法轮，虽第二转法轮更为奇特、更加希有，然于第二转法轮亦有上，有所容受，仍未达究竟了义，是诸诤论安足之处。

此经又云:“世尊！于今第三时中，普为发趣一切乘者，依一切法皆无自性，无生无灭，本来寂静，自性涅槃，以显了相转正法轮。第一甚奇，最为希有！于今世尊所转法轮，无上无容，是真了义，非诸诤论安足处所。”

意为：世尊！您于今日第三时中，不同前两时，普为发趣一切乘之有情，依于一切法无自性、无生

无灭、本来寂静、自性涅槃，非以隐密相而以显了相转正法轮，此为第一奇特，最为希有，今日世尊所转法轮为无上无所容受之法轮，无更上之法，不可能容受任何攻难，为真了义，非诸诤论容足之处。

第一转四谛相法轮，仅阐述人无我空性，故为有上，因此法轮中宣说，实有因果法、实有取舍法，故他宗有攻难之机，为有容，为不了义，可引发诸诤论。第二转无相法轮，虽抉择空性分，然未显光明分，故仍然有上，仍为不了义，虽有了义之空分，然无如来藏明分，非究竟了义，仅以隐密相说法，未具体辨别，何者有、何者无，如此于基之本性，道果之抉择方面仍会引生诤议，故仍有容有受。第三转法轮于大空性基础上，直接显示与空性无离无合之身智功德，故乃最为无上，是真实了义。因此转法轮讲三自性，善加辨别何者有、何者无，远离增益与损减，故无引生诤论之机，非诤论安足之处。

【然并非所有三转法轮的经典，而仅限于宣说如来藏的部分了义经典如是宣说。此理在其它经中《陀罗尼自在王经》等，以净治如意宝等比喻可以如是明显了知。】

在《解深密经》中宣说第三转法轮之义超胜二转之义，应了知，此并非指所有三转法轮之经典，仅是特指宣说如来藏之部分经典，如《涅槃经》、《法华经》、《胜鬘经》、《陀罗尼自在王经》、《如来藏经》、《不增不减经》、《入一切诸佛境界智严经》、《宝女请问经》等了义经典。此番道理在《陀罗尼自在王经》中以净治如意宝比喻可明显了知，故于此处麦彭仁波切未单独抉择，然众多经典中已宣说了如是观点，故他老人家言通达此即可了知。

如《陀罗尼自在王经》云："善男子，譬如善巧摩尼宝师，善知清净大摩尼宝，向大摩尼宝性山中，取未清净诸摩尼宝，即取彼宝，以严灰洗已，然后复持黑头发衣以用揩磨，不以为足，勤未休息；次以辛味饮食汁洗，食汁洗已，然后复持衣缠裹木以用揩磨，不以为足，勤未休息；次后复以大药汁洗，药汁洗已，次后复持更细软衣，以用揩磨，以细软衣，用揩磨已，然后远离铜铁等矿毗琉璃垢，方得说言大琉璃宝。善男子，诸佛如来亦复如是，善知不净诸众生性，知已乃为说无常苦我不净，为惊怖彼乐世众生，令厌世间，入声闻法中，而佛如来不

以为足，勤未休息；次为说空无相无愿，令彼众生少解如来所说法轮；次说清净波罗密行，谓不见三事，令众生入如来境界，如是依种种田，依种种性，入佛法中，入法中已故，名无上最大福田。”

比喻云：摩尼宝师三次清净摩尼宝，最后方能彻底远离垢染。同样，佛于第一转法轮宣说无常、痛苦、无我、不净四谛法，让耽著于世之众生，生厌离心，趣小乘道，出离三界，然佛并以此为满足；又转第二转无相法轮，令众生了知如来所说法轮，然仍不够全面圆满，未着重宣说身智功德、如来藏光明分，未达究竟了义；最终佛于第三不退转法轮中，合盘托出究竟了义清净波罗蜜，令众生悉入如来境界，方达究竟了义。

如此遂明佛引导众生之次第，第三转法轮宣说光明分之了义经典所诠义已超越二转法轮。

戊三、抉择现空无二双运

【因此，第二转法轮宣说的空性和第三转法轮宣说的身及智慧，彼等显空须双运故，遍知龙钦绕降承许第二第三转法轮的诸了义部分均为了义，无须取此舍彼，应当唯

一按照如是而受持，即是彼二者中没有一者了义另一者不了义的矛盾。】

以上由教证、理证层层抉择，由于第二转法轮宣说空性与第三转法轮所讲之身智，本来须双运的缘故，遍知龙钦绕降于《如意宝藏论》与其注疏、以及《大幻化网广释》中将二、三转法轮了义部分皆承许为了义，且毕竟现空双运，故无有必要取一舍一，应唯如此受持，两者中无一者了义、另一不了义之矛盾。通达佛所说一切了义经典，悉皆为描述现空双运之法性。

法界本来即为空性与身智功德无二双融，故讲空之离戏为了义；讲身智功德亦为了义。若空性为不了义，则法界应成戏论境；若身智功德为不了义，则应成佛陀无三身五智。而且第二转法轮之空性与第三转法轮之身智功德必须通达为明空双融，如是两者之意义成一味圆融。若仅执空分或仅执明分，则宗派如何诤论亦仅增苦恼而已。

【而且双运后如来藏作为因续（即基续）义可出生金刚乘窍决之关要故，须知彼等佛教关要本为一致。】

不仅两者之义互不相违，且空性与身智功德双运后，如来藏作为因续之义可出生密宗金刚乘窍决之关要，故诸显密佛教之关要本来一致，亦即下至第三转法轮了义经与《宝性论》等，上至无上大圆满，彼等佛教关要悉皆一致。

【于此究竟义，龙树无著等诸圣者的密意一致，因为由《赞法界颂》《心注》《宝性论释》等明显可知故。】

于此等究竟义，龙树无著等诸圣者之密义一致，无相违处，因从彼等著作，如《赞法界颂》、《心注》、《宝性论释》等中，可明显了知此点。龙树于《赞法界颂》中以六种比喻六种意义宣说，一切众生本具无为法之如来藏以及与如来藏无离无合之种种胜义功德，且于《心注》的《菩提心释》等中宣说胜义菩提之自性本来存在，无著菩萨亦于《宝性论注释》中介绍远离一切戏论之大空性。故此二大车轨开创者之密意本来一致，虽寻思者将彼等视为相违，密意不尽相同。然此仅为寻思者自己的智慧有限所致之错解，两大车轨本身无相违处。

弥勒菩萨为佛陀亲自交付全部教法之补处大菩

萨，不可能不通达大乘教法之密义。龙树菩萨与无著菩萨为佛陀亲自授记之大菩萨，无著还得到弥勒亲传。佛于《楞伽经》中授记龙树菩萨："南方碑达国，有吉祥比丘，其名呼曰龙，能破有无边，于世宏我教，善说无上乘，证得欢喜地，往生极乐国。"佛于《文殊根本续》中授记："无著比丘者，善巧诸论义，不了义经，分别为多种。"佛授记龙树菩萨善说无上乘，无著比丘善巧了义与不了义，故彼等于大乘教法之密义，根本不可能有一者通达，一者未通达之差别。

或有人怀疑：龙树菩萨宣说般若观点时，诸法皆抉择为空性，如此肯定会遮止、摧坏其于《赞法界颂》中所宣之如来藏本性。

为破彼等疑惑，麦彭仁波切如是作答：

【如是又如阿阇黎龙树（《赞法界颂》）云："尽其佛所说，显示空性经，皆为灭烦恼，非失坏此界。"如是以胜义理论观察后的结果是究竟二谛无别如金刚之义，此是以寻思者的分别心无法通达的法界故，根本没有依胜义宣说过失的机会。】

如是诚如龙树菩萨于《赞法界颂》中说：佛开示空性的所有经典，包括广般若、中般若、略般若此一切中，皆仅灭除业或烦恼，并非失坏此佛性或如来藏。如此以胜义理论观察后所得之结果，仅二谛无别如同金刚般之意义，此是因寻思者无法通达的法界之故，根本无依靠胜义宣说过失之机会，即以胜义是空性，根本未遮止如来藏为光明之机会。

戊四、断除空与谛实相违之疑惑

或有人疑惑：一方面承许如来藏本体空性，而另一方面又承许为谛实，此种说法极不合理，将会让人心生迷乱。

针对此类疑惑，赤诚罗珠堪布释言：仅仅未善加观察者会产生迷乱。实际上，所谓如来藏谛实为佛陀亲口所宣，如《大涅槃经》中云："佛性雄猛，难可毁坏，是故无有能杀害者。若有杀者，则断佛性。如是佛性终不可断，性若可断，无有是处。如我性者，即是如来秘密之藏。如是秘藏，一切无能毁坏烧灭。"又云："夫金刚者，所有刀斧不能破坏。善男子，众生佛性亦复如是，一切论者天魔波旬及

诸人天所不能坏。五阴之相，即是起作，起作之相，犹如石沙可穿可坏。佛性真我，譬如金刚不可毁坏。”

种性如来藏本体远离一切戏论，是对于无为光明之妙力不灭之显现分安立“我”与“谛实”，此亦是依导师世尊金口所说那样，而作真实宣说，故无任何说法不合理之过失。”

《涅槃经》云：“若言一切法无我，如来秘藏亦无有我。凡夫谓二，智者了达其性无二。无二之性，即是实性。我与无我，性无有二。如来秘藏其义如是，不可称计，无量无边诸佛所赞，我今于是一切功德成就经中，皆悉说已。善男子，我与无我性相无二，汝应如是受持顶戴。”

丁三、如来藏安住之相分五：一、从实相而言安住相　二、从现相而言安住相　三、破他宗妨难　四、于法、非法器宣说此法门之不同结果　五、如何通达修道相之关要

戊一、从实相而言安住相

【现在宣说彼如来藏在有情相续中如何安住之相。若以实相自体而言，诸法含摄于法性界中，法性自体没有生灭平等而住，没有轮回涅槃等贤劣，也没有此岸彼岸、自

他、大小、前后时位等差别，是无变法界唯一明点。】

从实相自体而言，诸法含摄于法性界中，法性之自体无任何生灭，平等而安住，于法性中亦无轮回与涅槃一者低劣一者贤妙之差别；亦无此岸彼岸之别；无自他、大小、前位后位之别，法性为无变法界唯一明点。唯一明点即离戏论无偏袒之胜义明点。

《华手经》云："一切法如即是如来，如来即是一切法如。"《金刚经》云："若人言如来若来若去，若坐若卧，是人不解我所说义。如来者，无所从来，亦无所去，故名如来。"又云："是法平等，无有高下。"《黄檗传心法要》云："即此本源清净心，与众生诸佛，世界山河，有相无相，遍十方界，一切平等，无彼我相。

所谓"如来"即远离差别之法界一味大平等，是无变法界之唯一明点，于此平等性中，无佛与众生之异相；无生死与涅槃之异相；无烦恼与菩提之异相。

所谓"藏"即以客尘障垢而令如来不显现，虽不显，然却始终以隐藏之方式安住，故名藏。

此是从实相角度而言，而面对众生宣说现相时应如何解呢?

戊二、从现相而言安住相

【尽管实相如此，但是针对迷乱客尘的现相而言，如此三界轮回众生心境现起而不见法性自性时，法性也并非无有，自性中没有少许动摇故。心之法性如是被客尘障垢缠覆而不显，彼以果实或精华方式而安住，称为种性或藏，以地下宝藏等九喻显示而了知。如是宣说。】

从迷乱客尘之现相而言，三界轮回之众生现起心与境之对待、不见法性自性时，法性亦未曾失去，于自性中无丝毫动摇故，心之法性是以覆藏之方式安住，亦即为客尘障覆而不显露，而以果实或精华之方式安住，故名“种性”或“藏”，犹如种子为皮壳所裹或如宝藏隐藏于地下，《宝性论》中以地下宝藏等九种比喻来显示此义。《宝性论》云:“萎花中佛蜂中蜜，皮壳中果粪中金，地中宝藏果中芽，破衣之中宝佛像，贫贱丑女腹中王，焦泥模中妙宝像，客尘烦恼所障覆，众生如是佛性住。”论中如来藏之九种比喻，悉皆表示如来藏周遍众生相续之安住相:九种比喻中，前面的“萎中花”等表示能障之客尘，

后面的“佛”等表示所障之如来藏，中间皆有一“中”字作连结，表示于客尘烦恼中始终安往自性清净之如来藏，无始不离而安住。

【虽然观待客尘障垢于彼安立不净、不净净、极净三种分位，但而如来藏自体上实无差别。《宝性论》云：“佛智入诸有情故，自性无垢彼无二，佛性假立彼果故，说众皆具如来藏。”又云：“此之自性即法身，真如以及种性者。”又云：“不净以及不净净，极为圆满清净者，如是次第而宣说，凡夫菩萨与如来。”如是宣说。】

虽然观待客尘障垢而对如来藏安立不同分位，以客尘障垢未净，安立不净位；以一分清净而未全净，安立不净净位；以完全清净，安立极净位，虽安立此等差别，然如来藏自体上无任何净与不净之别，恒时皆为心之自性本来清净。《宝性论》云：“以佛之智入于诸有情的缘故，以自性无垢之法性是轮涅无二平等的缘故，以佛性现前假立彼果佛陀的缘故，宣说众生皆具如来藏。”又云：“如来藏之自性即自生智慧法身，不变之真如。”又云：“仅对客尘障垢未清净位、不净净位、极清净位，依次宣说凡

夫、菩萨、如来三种异名，实际于本体上一味无差别，皆为同一如来藏。”

佛于经中告文殊菩萨言:“文殊师利，如来如实知见自身根本清净智，以依自身根本智故，知诸众生有清净身。文殊师利，所谓如来自性清净身，乃至一切众生自性清净身，此二法者无二无别。”

以下宣说不如是了知如来藏安住之情况，以及于法器、非法器宣说如来藏之不同结果。

戊三、破他宗妨难

【既不能如是了知心中就执著所谓如来藏如枣依盘般住于五蕴笼的某处，是迷乱心与不迷乱心二者并存如光明与黑暗相邻般之后，若人附合此者而作破立，即是自己全未通达大乘密意的嘶叫而已。】

不知如来藏于有情相续中的安住方式，便会执著如来藏是如枣子依于盘之方式安住于五蕴笼某处，枣子依盘之方式即枣子为能依，盘为所依，为能依依于所依、一法住于另一法之安住方式。如此认为有另外之如来藏安住于五蕴笼子某处，犹如有一如意宝放于房间某处般。以此观点推，于五蕴中

即存有迷乱之分别心，又存有不迷乱之智慧，此迷乱心与无迷乱心在一起，犹如光明住于黑暗中般，不可能成立，故彼等认为：汝等讲众生心中安住有如来藏，此是不可能成立之观点，因凡夫心如黑暗，如来藏如光明，黑暗与光明怎能同时存在？若具如来藏，则不能具心，若具心则不能具如来藏。

对此等妨难，自宗回曰：此仅为汝等对大乘密意一窍不通之乱叫而已，大乘之密意非如尔等想象般，如来藏与心为别别之能、所依关系，实际上，此二仅分别从实相与现相的角度宣说而已，从现相侧面宣说心，从实相侧面宣说如来藏，两者并非以别别之他体方式存在。诚如冬天之冰，从现相而言为坚硬有障碍之法，然从实相而言皆为湿润之水。

戊四、于法、非法器宣说此法门之不同结果

【因此于心未净修大乘的恶寻思者众中宣扬如来藏也无意义。如此甚深教言不是为凡夫和诸外道种性而说的，彼等非是闻此深法的法器。所以对彼当从无我、无常等展开而说法，并且须要以理安立，宣说如来藏无有意义，仅以观现世量不能成立且将成增损处故。】

因此，对于未净修大乘之寻思者宣讲如来藏无实义，此甚深之教言所宣之对境非为一般之凡夫以及外道种性者，因彼等非为闻受此等甚深法之法器。于彼等应首宣无我、无常等法，且外道并不信仰佛陀为导师，彼等不会起始便以佛语为圣教量，而需以理证安立，宣说如来藏无意义。因如来藏仅以观现世量无法成立，且将会成为产生增益与损减两种执著之处。观现世量仅为一种于自根识前暂时无欺诳之智慧，以其之作用仅对观现世见之境界断除增益，对于不可思议之究竟实相如来藏无能力作衡量。对于一般凡夫与外道，彼等仅信观现世量，故于彼等前无法成立如来藏。而且，若对此等非法器宣说如来藏，只会产生两种结果：一种人虽信如来藏，然无清净智慧，执如来藏为实有之常法，落入常见，如外道耽著之神我；另一种人以自之境界作为衡量标准，认为于心识之境界中，根本未见三身四智之功德存在，彼等遂以不现见为由，毁谤如来藏存在，此又落入断见，造集极深重之业障，故对恶寻思者宣说如来藏无意义。

如是因对何种法器宣说如来藏?

【若人从内道下乘起修而对大空性真实胜义生起殊胜定解后，再对彼宣说如来藏教方能生起不退转信解。】

对于初学者，首先让其皈依三宝，受皈依戒，坚固内在皈依之决心，此后宣说四谛法，破除我执，如理取舍因果；复次宣说轮涅之基是心，明了无境唯心之理，遮止向外之散乱；后于心上修习单空，之后遣除空执，于极为不住之离戏中观义生起殊胜之定解，如此方可对其宣说如来藏之教法，彼等对如来藏方能生起不退之信解。

《法华经》云:“有佛子心净，柔软亦利根，无量诸佛所，而行深妙道，为此诸佛子，说是大乘经。我记如是人，来世成佛道，以深心念佛，修持净戒故，此等闻得佛，大喜充遍身，佛知彼心行，故为说大乘。”

戊五、如何通达修道相之关要

【因此，有些人认为虽是清净道，然无法以理成立而须以觉悟了知;又有些人认为既非观现世量之道则非正道，应须揭露彼等谬误后通达修道相的关要。】

因此，对于一些错谬观点，如有者认为此如来藏法道，虽是清净道，然其无法以正理成立，而需以现量证悟来了知；另有认为如来藏既然非观现世量之道，则即非正道。诸如此类的错误知见，应认清彼等错误处后，通达修道相之关要。

法越殊胜，法之境界越高，一般凡夫遂以自力无法理解，彼等便会执此观点:“此法无法言说，无法以理成立，此不可思议之法以教理亦无法言说，徒增分别而已，唯以修行方可体会。”末法时代，执此观点者大有其人。

虽然如来藏自相必须以现量证悟方能了达，唯佛彻见，然并非是说如来藏不能以教理成立。于前已通过三种理论成立众生皆具如来藏，故此为以理可成立之真实义，不论是由诸佛之现量，抑或由法性究竟之正理，或由诸佛之圣教量，或由依止诸佛现量之比量，皆可证成如来藏之理。故众生皆具如来藏是以事势理成立的法界真理。

虽然如来藏非为观现世量之境界，然此不是说根机成熟之凡夫不能听闻如来藏之教法；亦非说以文字与譬喻等宣说无功德；亦非说凡夫不能随顺修

持此法道，不能修持消除客尘、现前如来藏之方便。若因凡夫如盲人般不见如来藏，对其宣说此法无意义，则佛成佛后亦不必宣说有关如来藏之了义经，不必宣讲《华严经》、《法华经》、《涅槃经》、《楞严经》、《圆觉经》等经典，弥勒与龙树亦不必著《宝性论》、《赞法界颂》等论著。

事实恰恰相反，对于根机成熟大心凡夫，宣讲此等经论，令其起信，功德远远超过一般功德。在众多大乘三转如来藏了义经中，佛亲口讲过，听闻信受此等了义经将会产生巨大、不可思议功德，《宝性论》最后一品专门宣讲对此不可思议金刚处生起信解，将会成为不可思议佛功德聚之法器，映蔽一切与此不相应布施、持戒、修定所生之福德聚。而且《宝性论》第一品的最后具体解释了对“大心凡夫”讲解如来藏的五种必要。《宝性论》云：“如是依于听闻此，勇悍敬众如导师，生起般若智大慈，由于生起此五法，无罪以及观平等，无有过失具功德，自与有情平等慈，依此疾得如来果。”而且我等凡夫不是不能随顺如来藏的现前而修行，《宝性论》云：“增上信等四种法，应知是为能净因，信解胜乘

为种子，般若为母生佛法，禅乐胎处悲乳母，具足彼等诞佛子。”故于凡夫胜解行地，就能修持对于大乘法之增上信解对治谤法之障碍；修持无我之智对治我执之障碍；修持三摩地对治怖畏轮回之障碍；修持大悲对治舍离利他之障碍。故唯一建立众生皆具如来藏，方能建立大乘基道果之了义观点，方能成立究竟一乘。此如来藏法道方为大乘最了义、最清净之正道。一切大乘修行之相，亦悉皆于一如来藏上展开。《大乘庄严经论》中如此讲大乘修行之八种相："种性信解法，如是而发心，修行布施等，趣入无过地，成熟诸有情，清净佛国土，得无住涅槃，胜菩提示彼。”其中前四种主要是胜解行地所摄之四种相，皆为凡夫修行之相，第一是种性，即自性住种性如来藏，本来与身智无二之法界觉空双融，自生智慧无为法，此为能入大乘之根本因，亦即现前三宝之根本因。第二是信解，即是以具足信解、智慧、三摩地、大悲对治嗔恨、我见、怖畏轮回、舍弃众生，如此就会由种性苏醒之能力，得到真实修习大乘善根之增上种性，遂对大乘法产生增胜之信解。第三与第四，即是依靠信解，于大乘之佛法僧

三宝皈依，依止上师听闻深广双融之教授，并不离如理作意，如此遂可圆满发无上菩提心，可圆满加行，即布施等六波罗蜜可以以信解、回向、随喜等善巧与无分别智双运之方式修持。如此加行圆满之后，遂可入见道之圣者地。

故我等凡夫地之信解与修行皆须围绕如来藏而展开，所谓信解即对诸法实相之如来藏得到越来越增上之信解，修行亦是行持对治客尘障垢、现行如来藏之加行，应如此通达修道相之关要。

乙三、显示功过并回向分四：一、遮遣对如来藏自性之颠倒分别　二、听闻信受之功德　三、著论之缘起　四、回向善根

丙一、遮遣对如来藏自性之颠倒分别分三：一、遮遣不空谛实之见　二、遮遣断灭空无之见　三、遮遣无常有为之执

【以下遮遣对如来藏自性的颠倒分别分三：一、遮遣不空谛实之见；二、遮遣断灭空无之见；三、遮遣无常有为之执。】

以上以三处理论成立一切众生皆具如来藏之内

容已宣讲完毕，此下是遮遣对如来藏自性颠倒之分别，可归纳为三种：

一、将原本为如来一切智现见之如来藏，执为谛实，即将如来藏不说如来藏光明分佛之智衡量而说为谛实之法，为实在堪忍之法。

二、此类人别说如来藏光明，连大空性亦未证悟，然其自认为已证悟了般若大空性，实际上是将单空执为究竟空性。

三、将如来藏完全显露之一切种智执为无常性，有为法。

丁一、遮遣不空谛实之见分三：一、以教证遮遣　二、以理证遮遣　三、辨析

戊一、以教证遮遣

【一者、如《楞伽经》云："大慧问曰：世尊于契经中说如来藏为分别垢之所染污，然是常住、坚固、不变，如来藏与诸外道所说神我有何差别？世尊，诸外道类亦说神我常住、非作、无德、周遍、不坏。"】

大慧问世尊：世尊！您于契经中说如来藏为分别垢所染，然如来藏之自性，不可能为客尘所染。（如

洗垢衣，若垢染为衣所本有，则无论如何亦无法洗净，然衣垢可净，故非本有。然于名言中，可言衣为垢所染。同理，）名言中可言如来藏为分别所染，然如来藏为常住、坚固、不变之法，如此如来藏与外道所言之神我有何不同？世尊！诸外道亦言我为常法，非所作，远离喜忧暗三德，周遍一切处，以客尘所不能染其自性本性。二者究竟有何不同？

【“世尊告曰：大慧，我所宣说如来藏者不同外道所说神我。大慧，如来应正等觉是于三解脱门、涅槃、无生等句义说名如来藏。为除愚夫于无我之恐怖，由如来藏门显示无分别处、无相境界。大慧，现在未来诸菩萨摩诃萨不应执我。”】

世尊回曰：大慧，我所言之如来藏与外道之神我不同。大慧，如来说如来藏，是对因无相、体空性、果无愿之三解脱门以及涅槃、无生等句义上安立如来藏之名称，为遣除愚夫对无我之恐怖，就由如来藏门显示无分别处，显示无相境界。大慧，现在未来诸大菩萨们不应将我所说之如来藏执著有自性。

【余经亦云：“凡有法想者，无三菩提解脱。”若法自体不空，彼上他法虽空，然非成自性空，经云：“于一法无一法之空性，是一切空性之最下者”等，有诸多教证。】

余经指般若经，凡是有实有之法想，则不会有三菩提之解脱。执著如来藏不空实有，同样是具有法想者，如此亦不会获得解脱。

若法自体不空，虽于其上以他法空，然此亦不会成为自性空，经中说：“于法无一法之空性，是一切空性最下劣者”等，有诸多教证。如马上以牛角空，马上本无牛角，以此点根本无法成立马之自体空。

如此如来藏亦为离戏之大空性之本体，否则，取如来藏之名实已堕入戏论，未真正通达如来藏之本体。故如来藏本具无量之功德，且是大无为法离戏之本性，佛陀一切智智现见之殊胜胜义本性。然其非为实有堪忍之法。

【另外，《楞伽经》又云：“大慧，如来藏非常非无常，何以故？以此二皆为过失故。”】

《楞伽经》又云：大慧，如来藏既非常，亦非

无常，何以故？因对如来藏说常说无常皆有过失的缘故。

常与无常皆为观现世量之境界，是观待假立的一对概念，然如来藏为净见量之境界，故讲如来藏是常是无常与净见量不符；或凡认为如来藏是常是无常，实际不符合实相，已堕入常与无常之边执戏论中，与如来藏本身无关系。

【经云："戏论被魔执，有无应舍离。"余经亦云："设有一法过于涅槃，我亦说如梦幻。"等教义。】

前之教证言："凡有戏论之分别，皆为魔所擒，故有无之戏论悉应舍离"。其他经中亦云："设若有一法超胜涅槃，我亦说它是如梦如幻。"经中所说超涅槃之法是指如来藏。故超越轮涅之大无为法如来藏亦是如梦如幻，无微尘许堪忍自性。

以上诸教证皆紧扣一关要，即如来藏非观现世量之境界，故其非为分别心之境界，远离常无常之戏论，若堕入戏论，皆为颠倒分别之魔所擒，皆落于法想中，未从中解脱，皆是增损之过，故不应将无相之如来藏执为有自性，彼亦为如梦如幻。

戊二、以理证遮遣

【以理观察如来藏本体同样也是空性故，由此方能成为心之法性、遍行一切境、一切时恒常、不可思议及诸功德一切无偏显现，此等均为合理。若彼自体不空谛实，则彼决定恒时不能成为他法的法性等。】

此段从正反二方面观察，若如来藏本体为空性，则可由此成立，如来藏为心之法性，如来藏遍行一切境，如来藏一切时恒常，如来藏非语言思维之行境，如来藏的诸功德一切无偏之显现。

反之，若如来藏之自体不空谛实，则其决不可能成为他法之法性，不可能遍行一切境，不可能一切时恒常，非不可思议，不可能诸功德一切无偏显现。

以下以可靠之理论进一步分析此内容，以助我等于相续中树立殊胜正见。

1、若如来藏实有不空，则无法成为心之法性。

若其成为心之法性，则心之法性遂成实有不空之法，一实有之分别心不可能有任何变化。比如，一取红色之眼识，若为实有，则不可能有任何变化，不能取其它色法。且若心为实有，则应有来处、去

处、住处，然我等观此心念，根本无法找到其来处、去处及住处。而且，若心为实有，则应成不可分析，然以离一多因分析时，完全可分析此心。故如来藏本体为空性，方可成立是万法本性，成一切心之法性。

2、若如来藏实有不空，则无法遍行一切境。

此一切境即包括一切时，一切处，清净与不清净之显现，若如来藏是一实有法，而一切境是无量无边之差别法，一实有法如何能遍行于无量无边之差别法中？若实有之如来藏遍行于一切境，则一切境应成一法，无种种差别。而且我等以胜义理观察一切染净法时，悉皆无丝毫实质存在，如此一自性实有之法，又如何能遍行于此无自性法中？故实有之如来藏无法遍行于无自性之轮涅诸法中。若能遍行，则应有黑暗遍行于光明中，或炎热遍行于寒冷中等过失。

3、若如来藏实有不空,则不能成立于一切时常住。

若如来藏为实有且常住，则不可能发生任何作用，毕竟常法是观待无常而安立的，无常法才可有种种作用，而观待无常而假立之常法根本无法产生

作用，如是根本不可能有任何染净之显现。如此有情不用说产生佛之四种智慧，亦不用说产生厌离轮回，欣乐涅槃之作用，就连贪嗔痴亦无法显现，连吃饭睡觉也不可能存在。

4、若如来藏实有不空，则不可能是不可思议。

因其为有边之法，故可以分别心思维，以语言描述。相反，如来藏本身远离一切分别心之所缘相，远边一切有无生灭、增减、来去、一异、常断、净垢等戏论，我等方可安立其为不可思议。

5、若如来藏实有不空，则不能成立诸功德无偏显现。

若如来藏是成实独立之法，则应成偏堕一方，无法随缘起无边妙用，亦无法成立无量无边恒河沙功德，无偏袒地任运显现。

因此，如来藏本体，必须承认为离戏之大空性。真正抉择三转了义如来藏法门，必须要通达二转般若所诠义，于般若所诠义基础上，方能安立甚深如来藏光明分，若将二转、三转了义法门完全通达，于此基础上，再修金刚密乘，尤其是修无上大圆满，完全可通达甚深大圆满之境界。

因此，应了知如来藏本体远离一切戏论，非为实有之法，亦非偏堕于一方，心之自性清净光明即是如来藏。正因万法中无一法实有，故万法皆可显现，应如是了知缘起性空之观点。麦彭仁波切于《中观庄严论注释》中云："万法若有一成实，诸所知成永不现，万法无一成实故，无边所知了分明。"《入中论》云："如是一切法虽空，从空性中亦得生，二谛具非自性故，彼等非断亦非常。"

【而且也不可能成为以胜义量观察所得的结果，因为以胜义理论观察诸法无实后却得出一个谛实法，如同从光明产生黑暗般，定无是处故。】

如来藏不空谛实不可能成为胜义量观察之结果，因以胜义理论观察之结果是轮涅万法不存在微尘许实有，若观察诸法无实之后，还可得一相违之谛实法，则如同从光明产生黑暗般，决定无法成立。

【以名言量也不能成立谛实，因为于此量前虽可成立实有，然而仅凭此点不能成立如来藏何时也不空故。】

名言量可分两种：一为观现世量；二是净见量。

观现世量只能衡量根识之境界，根本无法衡量各别自证境之如来藏。《三摩地王经》云：“眼耳鼻非量，舌身意亦非，若诸根是量，圣道复益谁。”《入中论》亦云：“若许世间是正量，世见真实圣何为，所修圣道复何用，愚人为量亦非理。”因此，如同饿鬼前现脓血不能决定其他五道众生前见脓血一样，不可能以凡夫根识之境界如是，就决定如来藏本体亦是如此存在。

在净见量前，如来藏虽可成立存在，然净见量仅从光明分作衡量，仅以光明之无欺存在，并不能成立如来藏何时亦不空。因此，以名言量成立一法真实存在，并不能决定此法是以安住有边之方式真实存在。

【若以二量都不能成立，则能立的根据如同空花，所以安立彼者只是徒劳无义而已。】

一切法之成立除依靠胜义量与名言量外，无第三量。以胜义量与清净名言量均不能成立，如来藏谛实不空，能立之根据如同空花般一无所有，如此安立仅是徒劳无义而已。

戊三、辨析

若人疑惑：虽如上抉择如来藏为非谛实之法，然经论承许如来藏为谛实，有我，不空等，此等又作何解？此与外道所许神我为谛实，不空等以及有事宗之谛实法应如何鉴别？

对此类问题，赤诚罗珠堪布如此辨析：此需分开词句与意义而加以辨析，外道与有事宗承许之谛实与我，自宗是于意义，还是词句上承许？

1、若是于意义上如是承许，则根本无法成立。因所谓谛实与我，除法我与人我外无有第三者，亦即有事宗所说之谛实，于意义上即是法我；外道所许之神我等，于意义是即是人我。然自宗将此两者皆安立为世俗谛，亦即于胜义中，人我与法我各自体性连微尘细者亦不成立，一概承许为自空。如来藏以客尘空，此人我与法我实际仅为分别心假立之遍计法，于名言中皆无自体，唯一是客尘法，而此客尘是实相如来藏中本来无有之法，故于意义上，从未承许过外道遍计之我，亦无未承许过内道有事宗所遍计之实有法。

总之，龙树菩萨《理聚论》中胜义理之所破法，

自宗未遮止者无有一个，因排除人我与法我的所破法，在大乘中观宗中不论是自空宗还是他空宗都不可能有。对于此人我与法我，于此亦从微细方面一概遮破，故断定："一切人我与法我之客尘乃至极微细，皆于实相如来藏中无有，此即如来藏以客尘空之道理。"

遍知多洛瓦于《山法中观了义海》中云："于甚深法性极为入定时，舍离有无等一切戏论，而是不可言说。……抉择入定甚深时，不能堕于常与无常之戏论边。"如《中论》云："寂灭相中无，常无常等四，寂灭相中无，边无边等四。"等宣说需远离诸戏论。

《山海中观了义海》又以问答之方式如此宣说："若想：如来藏与我之界，若是异名，则应成与外道之我无差别；若非异名，则以宣说彼名亦引导不了耽著我执之诸外道。回答：无过失，虽是异名，然此是（以二我空之基）真如之我与清净之我等。遍知佛陀从未宣说过，除彼等之外的我，我等亦不承许。佛陀亦宣说过很多其他的异名，不应仅以名字而迷乱，是由不依义依语如是宣说故。"佛于《涅槃经》明确宣说："善男子，我者即是如来藏义。一切

众生悉有佛性，即是我义。”

2、若仅于词句上有谛实与我之说法，则仅以词句相同不决定周遍二者意义相同。因为，若以词句相同周遍决定意义相同，则不得不承认佛经密续以及诸多论典亦是有事宗与外道。

此以举例说明：

（1）龙树与无等阿底峡之宗亦应成不作意之邪宗，以词句相同故。龙树菩萨言：“分别不假立，极为不住意，无念非作意，敬礼无所缘。”

（2）诸外道亦应成内道之观点，以词句相同故。静命菩萨于《中观庄严论》的自释中引用过以下诸外道论典之语句，从词句上与内道悉皆相同。

《密甘露滴论》云：“唯识恒常而清净，如此正等恒解脱，尽知所谓无取舍，梵天无忧常存在。”唯识之自性是指恒常清净，远离无明睡眠之正等觉以及解脱贪欲等束缚，此即胜义。了知一概无有除此以外之取舍，进一步修行遂能得梵天无忧、常住之果位。《五索论》云：“唯名尽超离，断有实无实，生摄定解脱，彼称财神子，实非有实性，无实亦无实，解脱实无实，了彼知吠陀。”吠陀或财神子，连

名字亦皆远离，远离了有实与无事，亦远离了生灭。若有实法不成立，则相待之无实法亦不成立，如此了知远离有实与无实之胜我，即见到吠陀之本面。吠陀派之论典中说：“了知吠陀边，视如梦如幻，如乾达婆城，如是见世间，无生亦无灭，无缚无修行，欲解解脱无，此乃胜义性。远离贪畏嗔，究竟吠陀者，见此息戏论，无二无分别。”通达吠陀者，见到如梦如幻、如乾达婆城等，此见到世间无生亦无灭，无束缚亦无修道，无欲求解脱亦无解脱果，此即胜义性。以谁能见胜义性呢？以远离贪嗔、怖畏之吠陀究竟者能见，而且是以远离戏论之无二无别智现见。

由以上三例可知外道亦有唯识，远离有事与无事，无生无灭，无系缚无解脱，一切戏论寂灭，世间见到如梦如幻等之词句。若仅从词句而言，除此等外，内道亦无更多之词语。故若以词句相同决定意义相同，则有外道成内道之过失。

如此了知，虽经论中宣说如来藏时，于词句与数论外道有诸多相同处，比如我、常住、非所作性、不变、周遍、不染污等，然词句所表达之意义，根本不同，故我等应依义不依语。

丁二、遮遣断灭空无之见分二：一、以教、理证遮遣　二、宣说单空之必要与功德

戊一、以教、理证遮遣

【二者，若对显空双运法界一无所知，却唯将相似胜义无遮单空执为种性、法界及空性，并对宣说本具功德的经论汇集相违者，极为不佳。】

若对现空双运之法界丝毫不认识，唯将相似胜义之无遮单空执为种性，认为种性是遮实有之无遮分单空，法界与空性亦为此单空，并且于宣说本来具足身智功德的第三转了义经与《宝性论》等汇集相违者此极不应理。

【如《智印等持经》云："浊时将生不求法，求利不禁于三门，自言善学菩提者，乐说一切为空性。"】

于五浊增胜之浊时，会出现一些人，彼等非希求正法，唯追求世间之财富，对身口意三门亦不防护，还自己说善学菩提，此等众生很喜欢说一切皆为空性。

【又云："空性无生亦无作，无见无来亦无去，吾等缘此学空性，如是说者乃法贼。"】

彼等又言：所谓空性即无生、无作、无见、无来亦无去，我等即缘此修学空性。言此者，即为佛教空性妙法之盗贼，盗走真正空性之精华义。

此两颂中所言“乐说空性者”，皆为口头言空性，而实并未通达空性者，前者乐说一切皆空，不取舍因果法，任由自己身口语造恶。后者，即言我等缘此无生无作修空性者，实际彼等放不下空之执著，于心中未真正破执著。

【又云：“若执无法时，凡夫妄念缚。”】

此中“无法”指遮破生住等无生无住之单空无遮法。若将无遮之单空执为究竟之胜义，则从究竟而言，即被此空执之妄念所束缚，仍旧堕落于执著无边虚妄分别中。

【《般若摄颂》云：“亦执蕴空行有相，菩萨未信无生处。”】

若执五蕴为空，则仍行于有相之中，于无生大空性甚深处未生起定解。

【《三摩地王经》云：“所谓有无均是边，净与不净亦

为边，是故寂灭诸二边，智者亦复不住中。”】

有无是边，净不净亦是边，故寂灭种种之二边，亦不住中边，是智者行境。《宝积经》中亦云：“我是一边，无我是一边，我无我是中，无色无形无明无知，是名中道诸法实观。”我是一边，无我亦是一边，远离我与无我之中观，并无一种所观、所分别之境，亦无能分别之识，故远离了一切虚妄分别。此经还说：有是一边，无是一边，有无中间，无色无形无明无知，是名中道诸法实现。因此，心缘一单空，并非真正之中观道。

【《饶益指鬘经》云：“呜呼！于此世间，有二士夫能坏正法。一者执毕竟空无，二者妄谓世间有实我，彼二毁坏正法，隐没正法。”】

此世间有两种人能毁坏正法。一者执著毕竟空无，何者皆无，此将破坏正法，落入断灭当中；一者妄计世间有谛实之人与法，在此等邪说增胜之时，人们遂会将空性之正法抛于脑后，弃而不顾。诚如当今，人类普遍皆陷于深重之我执中，谁都认为有实在之我，此空性正法，逐渐为人所弃，无人提倡，

无人接受，无人修学，如此正法于此世间遂会隐没。

【诸经论中数数宣说，若对能断尽一切见的空性对治法执为实有或不实，则是不可救药之见，】

此即龙树菩萨之教言，《中论》云：“大圣说空法，为离诸见故，若复见于空，诸佛所不化。”本来佛陀宣讲空性之法，其目的是为让众生远离一切见，若将此能离一切见之空性法执著为实有，则应成再无对治法之不可救药之见，连诸佛亦难以教化，无救护之法。

【以及空与不空任何也没超越所缘，当须平等断除。】

《文殊安住经》中云：“无有戏论，诸法寂灭，因为非有、非无、非非有、非非无。”《说菩萨行经》云：“生与无生唯戏论，此二皆是分别意。”《摧毁业障经》云：“对空性产生实有相，即为障碍。”《涅槃经》中佛告弥勒菩萨：“善男子！弥勒，诸声闻缘觉无法测度远离有无之义。”《楞伽经》云：“怙主所宣圣法，为自证智所缘境，非分别心所缘，声闻亦不能通达，唯远离有无的圣者方能通达。”

《金刚经》云："凡所有相皆是虚妄。……无法相，亦无非法相。……离一切诸相，即名诸佛。……如来所得法，此法无实无虚。"《般若摄颂》云："有无二者乃无法，菩萨知此将出离。"以上引用所属经典中所宣之含义，诸论著中亦如是抉择此等义。《中论》云："浅慧见诸法，若有若无相，是则不能见，灭见安隐法。……定有则著常，定无则著断，是故诸智者，不应著有无。若人见有无，见自性他性，如是则不见，佛法真实义。"《入行论》云："以空性串习，将断实有习，由习何者无，彼亦后将断。"

如是诸多论典已宣说了：空与不空何者亦未超越所缘，从究竟而言，必须平等断除。因此，单是一个有，或单是一个空，并非是现空双运。此不仅是宁玛巴自宗麦彭仁波切对此发太过，确实亦为释迦佛于经典中所说之义，亦为龙树菩萨等圣者于众多论著中所宣之义。如此宣讲，远离宗派之偏执，未偏堕于自宗或他宗。密宗所讲之大圆满，非有亦非无。《定解宝灯论》云："非有非无大圆满，远离一切四边戏。"因此，大圆满是远离有无诸戏论之本来清净。

【若也以理论观察彼遮除谛实的无遮反体，除了是以执著遮破所破的分别心假立外，显然根本未至远离增益的实相故，此处无须繁述。】

若以理证观察，所谓单空仅仅是遮破谛实无遮之反体，除以分别心假立外，根本未达远离增益之实相，因此不能承许诸法实相如来藏为单空之体性，否则如来藏将成如石女儿般之无实法，永远不可能起任何作用，遂失殊胜种性之意义。

虽究竟上须远离单空之执，或必须超越单空之戏论，然于初学者而言，暂时修习单空，不但无过，反有功德。且宣说单空亦有其必要性。

戊二、宣说单空之必要与功德

【仅实空无遮分虽非真实法界及实相，然而也应可作为初机趣入实相的门径。如经云："文殊菩萨，若有菩萨于天界千年中，供奉三宝所需资具，若复有余菩萨于弹指顷，观察一切诸行无常，一切诸行皆苦，一切诸行皆空，一切诸行无我，其福胜彼无量。"如是所说。】

此段宣讲修单空之必要与功德，究竟无遮单空虽非究竟真实胜义，然其可作为初学者趣入正道实相的修行方便。经典中亦赞叹观察诸行无我之功德，

远远超胜一般有漏功德。一菩萨于天界一千年漫长岁月中，供奉三宝所需资具，不如其他菩萨于一弹指间，观察无我之功德，后者功德超胜前者无量倍。

故对中下根机，对初学者而言，首先为打破实执，着重抉择单空有很大必要。比如，印度清辨论师、智藏论师，或雪域宗喀巴大师等，着重抉择单空。或按自续派观点而言，着重抉择单空对初学者有很大利益。《定解宝灯论》云："照见本义诸大德，极其郑重而宣说，必须通达修无我，方可根除我执见，此乃一切初学者，无有错谬之入门。"

对于初学者，若起始便让其放松不作意，舒服安住，则对遣除实执无任何利益与作用。反之，修此单空极其应机，因空执是与实执直接相违之对治法，初学者以分别心容易修持，故修单空，修无我才可对治我执，此为初学者正确入门之法。

对于实执极强之初学者，应对其宣讲单空。若对其宣说大圆满、大手印，或禅宗一些殊胜之法，彼等根本无法真实修行。让其放松，起不了作用，让其不思维，亦安住不了无作意真实无念之境界。因此，一般愚痴之放松，即口头言不执著、不作意，

此等仅为分别心上再加分别而已。对愚者而言，仅于口头言不执著，其实内心充满分别。根本无法安住于真实不作意之修行。因此，对初学者起始便宣说甚深了义之法，无有意义，而应应机宣说单空之法，次第而上，方可利益彼等。《定解宝灯论》云："有些愚者初不知，一切放松真可笑，众生平庸过放松，流转三界轮回中，无需仍旧再三劝。"众生正因为过分放松，才会流转于轮回中，故不用再劝请彼等无义放松。而应让彼等先修真实胜义之阶梯——相似胜义单空。全知麦彭仁波切于《智慧品自释》中云："暂时针对无始以来耽著实有之众生，安立无遮，而且能够串习，因若不了知有实无自性，则对自相离戏毕竟无产生定解的机会。"

丁三、遮遣无常有为之执分三：一、略说　二、宣说他宗之观点　三、自宗无垢之观点

戊一、略说

【三者，如是本基如来藏如日离云般现前的一切种智，彼是常还是无常？诸经论有时虽说一切种智是常，而有时却说是无常，应知其义如下：】

所谓一切种智非为他法，仅是本基如来藏如日离云般显露之法，关于一切种智之自性是常还是无常之法，在众多经论中，有时说一切种智恒常，有时却说是无常，虽似矛盾之观点，然须了知，此主要针对两类不同根机者，而有两种不同说法而已。

戊二、宣说他宗之观点分二：一、安立一切种智是无常法　二、安立种智为常法

己一、安立一切种智是无常法分二：一、从正反二方面安立　二、安立种智无常性之必要

庚一、从正反二方面安立

【针对未转依的所化众生，经中说一切种智是无常。其理如《释量论》云："量非有常性，达有事量故，由所知无常，彼不坚性故。"】

针对未转依之所化，即安住于分别念之众生，佛亦于经典中宣说一切种智为无常性，且《释量论》中亦宣说了一切种智为无常的理论根据。法称论师于《释量论》中按观现世量之境界而宣说："凡是正量决定非恒常性，其之能立根据有二：'一是通达有事之量故；二为所知是无常之故。'"

以三相理论抉择《释量论》颂词：

一切种智（宗法）　是无常性（所立）　彼是能了所知之能境且所知是无常性故（能立）

【即是由发心及修习空性等道的因产生一切种智，无因生是不合理的，以及彼于一切万法是现前的量故，而量如果是无欺智，则没有一个是恒常。】

首先，从因缘产生之角度成立一切种智确实是无常之本性，因一切种智不能承许是无因生，应承许是由发无上菩提心及修习空性等道，作为因缘所产生之果。既然一切种智是因缘所作之果法，则应成立是刹那无常法，因凡是能生所生之法，决定是一无常之法。若为常法则决定不能对其有所作用，不能安立能所生关系，否则，若所生是常法，则有以种子能生虚空等过失；二者，若能生是常法，则应成虚空能生莲花等过失。其次，从量之角度成立一切种智为无常之自性，以正量成立一切种智是无常之自性，论中云：一切种智对于万法现前量故，而且量为无欺智，则决定是无常性，无坚固常恒不变之法。“量为无欺智”即一切种智是现量，且对一

切万法是心前之真实量，究竟即此一切种智，一切种智对万法皆现量现前殊胜之正量，为无常之自性。

【亦即，于存在的且是有的法如是而衡量则为量，由彼行境的所知法是无常故，能知的量也定是无常且是依次而产生。】

此从正面成立。何为正量？即如是衡量存在之有法之能境。此处应分清所谓的能量、所量与衡量三者之含义：

比如，道友听我说话。你们未被顺根因缘影响之无患根识即是能量；话中每一字之音声即所量；你们无误了知所讲之话即衡量。

如此能知量与所知法是相互观待，若无所知，则无能知量，且因所量之声音是刹那无常之法，所以能量无患之耳识亦决定为无常法，而且是按照声音之次第、字之相续，能量识亦据此次第产生。比如说："经堂里有人"，此五字依次说出时，能知之量首先是听到"经"字之识，再是"堂"字之识，……最后是听到"人"字之识，如此前前不同于后后，所以决定是变异之无常性，而且观待所量次第依次

产生。如是由于所量之无常性，则成立能量所知法之一切种智亦为无常性，此观待理为极有力之理论。

以下再从反面成立：

【若是恒常则无任何作用，以量成立故，以决定没有衡量所境等的一切作用故，一切种智是恒常则不合理，因此成立为无常。】

因常法无法对他法起作用，故若一切种智是常法，则无法有衡量所知等作用，如此便不能安立一切种智无欺智慧之名，因此，一切种智为恒常之法不符理证。《大乘庄严经论》中安立诸行无常，详尽抉择了此方面内容，此论中还宣说若为常法其他之过失。若所依之所知法是无常，而能依之智慧是常法，如此则能成立：飞奔之马上有不动之骑马者。此种现象永远不可能成立。

因此，从正反二方面皆成立一切种智为无常之法。

【如是诸实有法是无常，无实法虽可假立为常，然而它也没有常基故，则真实的常法任何也不可得。】

在观现世量中，仅观待无常而安立常法，如同

观待有柱子而安立无柱子般，有实法是无常性，观待有实法之无实法，诸如虚空、石女儿等可假立为常法，因此等假立之常法，无有常基存在，则就找不到任何真实之常法。

庚二、安立种智无常性之必要

【此理者，对外道及自心没有转依不可思议法性相的共同乘前，应须如是安立，除此之外，在现相中没有其它任何方便使其现于心识前。】

此段说明安立一切种智是无常之必要。应于外道与共同乘前，安立一切种智为无常性，除安立此无常之智慧外，不可思议之一切种智相于现相中没有任何方便，能让其于分别心前显现。

应了知，对外道而言，彼等本身执著一常我，唯以无常之理引导彼等，方有破邪见之机；对内道一些初学者而言，若成立一切种智是常法，则于彼等相续中遂执一切种智是皆无迁变之常法，如此对彼等相续无任何利益，彼等亦不会理解通达。针对彼等，成立一切种智为无常，会有所利益。否则，外道本就执一不可思议之常我，再宣说种智为常法，

则于彼等邪见之上再加一邪见，因此唯对彼等成立种智为无常法，打破颠倒之常见等，方可利益彼等相续；复次，对内道下根之所化，仍应宣说为无常法，因彼等亦明了众生是成佛之因，若要成佛必须集聚种种因缘，应发心、修道、忏罪积资，方能得一切种智之境界，令其明白缘起法，故对彼等宣说种智为无常法，是暂时有利无害之善巧方便，而宣说为恒常法，彼等反会堕于粗大之常边或断边。

因此，针对外道与内道下根者，不得不说不了义之方便法，相应观现世量之境界，暂时将一切种智成立为无常法，且安立为有种性，通过积福慧二资之顺缘力，转变为佛陀之智悲力功德，即以凡夫刹那性之无明因缘，转变成刹那性之一切种智。

基以上之必要，印度唯识宗的陈那论师、法称论师等于众多因明论著中宣说一切种智为无常法，雪域后代中观论师克主杰于宣讲因明的论著中，亦通过众多理证，将一切种智抉择为无常性，全知麦彭仁波切亦于《释量论广释·日光疏》中将一切种智抉择为无常性。

己二、安立种智为常法分二：一、以理抉择　二、以教证抉择

庚一、以理抉择

【然而若从已转依的智慧的境界而言，则成立一切种智为恒常，因为安立无常的能立是刹那生灭的所知与也依次生起的刹那能境智慧等，此等仅在尚未转依的凡夫前如是显现，在实相义中并非如是成立，即是某法刹那也没有生，又何须说以此组成的时间次第等？比如在梦者前虽有前后时际及无边方分的种种显现，然而此等并不成立。】

此宣说他空觉囊派之真实观点，亦即安立如来藏是常住之根据。

然而从已转依的智慧而言，一切种智为恒常之法，其之能立根据是刹那生灭之所知与依此生起之能境智于真实义中皆不成立。因此，于观现世量之境界中，宣说一切所知之智慧应是无常法，因其所知或能知是无常性，或说能境亦为无常性，然讲净见量时，此理并非为真实、究竟之理。何故呢？因刹那生灭之所知法与其能境，于真实义中本来不存在，以所知之刹那性不成立，则能知之刹那性亦不成立。因所知境与能知智是相互观待之法，有者皆

有，无者皆无。如此，所知与能知之刹那性不成立，则刹那性所成之时间次第等亦不成立。

譬如梦现，于梦心前可成立前后之时际，以及无边方分之种种显现，然此等于实相中并不成立。同理，观待凡夫之分别心而言，有能取所取之迷乱现相，即存在二取之分别法，然于实相本性而言，无论是能取抑或所取皆平等离一切戏论，为不生不灭之法。

再释实相中不存在刹那性与时间相续之理。名言中一切时间之概念，皆是以无分刹那假立，无分刹那为时间最小之量，众多无分刹那组成秒，以秒组成短暂之时，以短暂之时组成日、月、年等粗大时间相续。然实相中，无分刹那根本不成立，若无无分刹那，则由其所组成之时间相续亦无法成立。以离一多因可遮破实有之无分刹那，如此一体或多体之刹那于实相中皆不成立，或说三世之概念仅是依靠有事之生灭而安立的，唯于成立有事每一刹那之生灭，方能建立相续之概念。若无分刹那不具生灭性，则无法安立前一刹那，后一刹那，则无法成立三世。在名言中如是安立三世，因与果皆已灭尽，

为过去；因已灭果还未灭，为现在；因与果皆未生，名未来。或粗大及微细之三世概念皆如此安立，如微细之三世：前刹那已灭为过去；此刹那已生未灭为现在；后刹那未生为未来，唯如此相续不断，方能组成时间相续之流，然胜义中本来是不生不灭，心之本性远离生灭，故根本不可能以有事之生灭成立三世。本来未灭过，故无过去；本来无生，故无现在；将来本无生，故无未来。由此可知，三世之时间概念，唯是众生错觉假立而已，于真实中本来不成立。

【因此，于法性无灭之义如是转依的智慧究竟时，是能知与所知无别的智慧身。心之自性或法性双运自性光明即使在尚未转依时也无变易故，称为前后无别的自性住种性。】

法性不生不灭义是法性转依而现前的，转依究竟时，即能知与所知不二之无别智慧身，一切能取所取法、能知所知法、法性之本体与自心之状态无二无别，或言自心假立之能知与所知彻底消融于法界，完全显露法性。心之自性与法性转依之自性光

明即大无为法，未转依时亦无任何变易，称之为前后无差异之自性住种性。

【而变易客尘可分离的诸障垢均是依次显现刹那生灭，轮回涅槃及贤劣等的不平等，虽然在具有二取未能转依的凡夫前如是无欺显现，但是在本性中不成生灭及二取而住于大平等性，彼性中含摄一切变易的方分与时分，彼是在诸圣者各别自证智的行境中存在，不被三时的变易所染污故，于彼为何不立“大常”之名呢？已有且非刹那生灭性故。】

按照现相而言，于未转依具有二取之凡众前，客尘障垢均依次显现，而且无欺显现轮回涅槃贤劣等不平等法，于实相而言，本来不成立生灭、二取，安住于大平等性中。因法性遍含三时，不成立二取，故法性圆裹十方，于法性中含摄一切方分与时分，其于圣者各别自证智慧行境中真实存在，不被三时之变异所染污。既然如此，为何不安立“大常”之名？有安立，其理由即是“已有且非刹那生灭故”，而且一切种智是各别自证智慧前存在，非刹那生灭之法，亦非为观现世量之境界面前存在，故此一切种智为常法，且是大常法，根本无法对其安立无常

之本性。总之，认识自然智慧之自性，对其安立“大常”之名，或对于一切种智从了义角度而言，即为自然本智全体显露，此甚深之观点，皆从实相方面抉择的。

譬如，此观点在《宗镜录》中亦如是宣说：“智无依止，无形无色，体无来去，性自周遍，非三世摄而能普映三世之法，名曰神通。是故经云：‘智入三世，而无来往，为三世是众生情所妄立，非实有故，为智体无形无色，不造不作，而应群品，名之为神通。圆满十方，无法不知，无根不识，名之神通。’”文中描述了自然智慧之自性，自然智慧无任何所依，无任何所缘，无来无去，周遍一切万法，不属于三时所摄，而能够普应三时之万法，此即本具之大智慧神通。所以，佛经中云：‘智慧入于三时而无来去相，而三时仅为众生妄心所假立，并非真实中存在，因此，自然智慧决定是常法。且自然智慧之本体无形无色，不造不作而普映一切万法，故名神通；智慧圆满十方无一法不了知，无一根不识，故名通。’

所以，此处所宣之理与《宗镜录》一致。觉囊

派大德将一切种智安立为大常之殊胜根据即:“已有且非刹那性的缘故”,此理论,遍知多洛瓦、达然那塔等亦如是宣说,于此基础上需要安立时轮金刚所宣之遍空虚空金刚等殊胜密意,此是从了义角度而言的,不但密宗如是宣说,且显宗大乘了义经典中亦宣说此殊胜观点。如《涅槃经》云:“善男子,佛性无生无灭,无去无来,非过去,非未来,非现在,非因所作,非无因作,非作非作者,非相非无相,非有名非无名,非名非色,非长非短,非阴界入之所摄持,是故名常。”

【如是,一切变化有实与无实的虚空等时方的一切所知均一味平等地含摄于法性中,而彼法性不被任何变化等法所含摄,如虚空包容云而不被云所包容般。因此,彼法性大平等界光明本基仅是以自然智慧的自性自然周遍一切法俱生而住,然其自性在具有客尘障垢者前不显现。】

犹如虚空包容一切色法,然虚空不会被某一色法包容,同理,一切变化之有事法与无事法等,十方一切所知皆是平等地摄于法性中,然法性不会被任何法所含摄,无任何四方之偏堕,故法性大平等

界的光明本基仅是以自然智慧之自性自然周遍一切法，且是俱生而安住，彼之自性于具有客尘障垢之众生前不显现。

【若以能遣除障垢的五道所摄的断证力，而获得能知所知无别的大智慧时，由自然智慧无变故，获得一切能知在法性胜义中平等一味无别同时无勤任运照知的一切种智。】

若以五道所摄之资粮道等，获得殊胜智慧，获得能知所知无二之大智慧，因此自然智慧非为变化、刹那性，故而获得一切能知——于法性中无动摇，无勤任运照知一切种智。

【然而由此不成立自然智慧从因中产生，在真实中成立远离客尘的法身是离系果。虽现似由因新生，然仅在尚未转依的现相中如是显现而已，诸甚深经典的究竟密意是在真实义中法性自性法身的本体无有生灭，一切诸法本来平等是正等觉佛，或是本来寂灭的涅槃及自性光明等，此者是诸清净地的菩萨也难以思惟之处，何况平凡人呢？】

此段说明自然智慧为大无为法，非因缘所生之有为法，亦非为因缘所作之法。法身智慧自然安立

为离系果，似乎为新生之法，然此仅是于尚未转依之现相中，亦即还未转依之显现中如此显现而已。此甚深经典之究竟密意，即于真实义中法性自性之本体，本来无生灭，本来是大涅槃，本来即自性光明，诸法本来平等，为正等觉。此为三清净地之大菩萨们亦难以思议之处，何况一般凡夫。

【然而若如理生起信解，则赞叹等同获得不退转授记故，对此理应当生起胜解。】

此理常人是无法通达，甚至三清净地之大菩萨亦极难思维，然若对此甚深义如理生起信解，则等于获得不退转之授记，应对此理生起殊胜信解。

庚二、以教证抉择

【如是若于如来智慧身观为恒常则生福德。如《决定寂灭幻化等持经》云：“文殊,若善男子，善女人，于天界俱胝劫中，普于十方一一世界四众眷属，如其所求而行布施。若复有善男子，善女人，发饶益他人心已，宣说如来恒常、如来坚固句，其所得福德胜前无量。”】

经典中云：文殊菩萨，若善男子，善女人作广

大布施，布施时间为天界之俱祗劫，布施对境为十方一一世界中之四众眷属，布施之物为四种眷属之所求物。如是极其广大之布施，所得福德亦非常广大。又有善男子、善女人以利他之心，于人宣说清净之如来藏，尤重宣说如来藏恒常、坚固等文句，所获福德远胜前者无量倍，此为佛陀亲口所宣。

对此内容，大恩上师如意宝开示言："宣说如来藏恒常坚固等，佛陀本无涅槃，仅于众生前示现隐没，同样正法亦不会隐没，故宣说如来藏恒常坚固之文句，远远超胜一般之福德。"

如上所说，修行诸行无常单空的功德，远胜一般供养功德；如是对此如来观恒常坚固，功德亦如此远胜一般功德，毕竟彼所缘是胜义如来，胜义本性。

【《大涅槃经》云："迦叶，善男子，善女人，当恒一心勤于佛常住二句。"又云："若人于此不可思议处，精勤作常想者，彼为皈依处也。"等。】

佛于《涅槃经》中言：善男子，善女人，应当恒常一心修持佛陀是常住。又言：若有人于此不可思议处，精勤修习常想，遂有殊胜之皈依处。

【若将如来身观为无常，则彼人连皈依也没有，观如来身是无常，将会产生无量过失。既依经典所说而了知后，当需对真实义发起恭敬心。】

若将如来身视作无常，则如来身为行苦等，如是则此人无皈依处，观如来身是无常，将会产生无量过失。既了知《大涅槃经》经典所说后，当需对真实义心生恭敬。

戊三、自宗无垢之观点

【如是如来藏的本体远离一切有无、常断等戏论，二谛无别唯一明点平等性，在彼实相体中现有诸法是一味唯一性，如是而见即见无有破立的真实义，故离一切边执，是为证悟胜义贤妙之见。】

如来藏本体远离一切戏论，不偏堕于常断、有无、来去等任何一边，为二谛无别唯一明点，所谓“唯一明点”是任何偏堕、任何戏论皆无之大平等性。于实相本体中，现有诸法是一味之唯一性，即见无破无立之真实义，故离一切边执，即证悟胜义贤妙之正见。

【《说菩提分经》云：“文殊，若人能观诸法无不等、无二、无别，是为正见也。”】

若能观常与无常为无二无别，此为殊胜之正见。

【《虚空藏请问经》云：“知有实无实，安住真实际，见有实无实，智者不执著。”】

若通达有实无实皆为相互观待，安住彼等真实之本性而不执著。

【《菩萨藏经》云：“胜义中圣者的慧及智前不成立任何所知或所断或所修或所证也。”如是宣说。】

须了知，圣者慧智前，不存在任何取舍、不等之法。“慧”常指十度中的第六度“般若度”；“智”是指后得智，或十度中第十度“智慧度”。

此处指佛之如所有智与尽所有智，亦即佛相续中圆满了第六度“般若度”与第十度“智慧度”。于佛智慧前，不成立任何所知法，任何所断法，或任何所修与所证。于佛甚深智慧前，苦集灭道之四谛法，为平等性，非别别存在，无别别之他体法，无所取与所舍，无因果之存在。如此于佛智慧前，无

一苦谛当知；无一集谛当断；无一法成修道证涅之本性，故轮涅所摄之苦集灭道等法，皆无二无别，本来一味大平等性，因此，于胜义中圣者佛菩萨前，不会显现不平等法，亦无戏论存在。因于彼等智慧前，万法悉皆为大平等性。

【然而以名言量观察善加辨别时，于谛实知为谛实，如知圣道是无欺；于非谛实知为非谛实，如知由修“我”能得解脱等为颠倒之说；于无常知为无常，即知一切有事法为刹那性；于常知为常，即知如来藏自然智何时也无变易；于无者知为无，如知我及能取所取显现的自性不成立；于有者知为有，如知无欺因果缘起显现之理；知一切有情法性如来藏自成功德自性安住等，在名言中真实存在，是不颠倒智的行境。】

此段中举了三对例子：1、谛实者知谛实——无谛实者知无谛实；2、常者知为常——无常知为无常；3、于无者知为无——于有者知为有。对彼等善加辨别，谛实与无谛实、常与无常、有与无等即为不颠倒之智。

如是了知，圣道是无欺的，决定会获得解脱，为于谛实了知为谛实；了知外道所宣之“神我”能

依彼而获得真实解脱，或五火焚身及行牛禁行等，是非因计因，了知为非谛实；了知一切有为法是刹那生灭，此为于无常了知为无常；了知如来藏自然本智何时亦无变易，了知佛陀之法身是自性常、报身是无间常、化身是相续常，是于常了知为常；了知人我法我皆为遍计法，于实相中二我及二相皆不成立，此为于无了知为无；了知于名言中，有无欺因果之缘起显现，如是因感如是果，丝毫不空耗错乱，了知有情之法性如来藏功德自成安住，为真实有，此即有了知为有。此等为不颠倒智之行境。

【如是了知并趣入，从彼获得广大功德，是无痴善根故。】

因为善加辨别之智慧，为无愚痴之善根，故如是了知并且趣入，遂能获得大功德。

【如是诸经中也从一般和特殊两方面宣说了很多法，尤其虽无人我，而宣说远离我与无我二种戏论的如来藏大我等具有净、乐、常、我殊胜波罗蜜功德，旨在于有无变易无住大涅槃寂静善妙究竟功德了知为有。如《涅槃经》云：“所谓我者，若何法谛实、真实、主宰、无变易，则称为我也。”】

于众多经典中，常有一般与特殊两种说法，如一般经典中宣说诸法远离边戏，然对下根者亦特殊宣说相似胜义之单空。又如一般以胜义理论观察时，无论轮回与涅槃，常与无常之一切戏论，悉皆远离，然特殊亦宣说于名言净见量前，存在常法，不存在有变异之无常法等。故于经论中皆有一般与特殊两种讲法，尤其突出之处是虽无我，然于第三转法轮《涅槃经》中宣说，我与无我皆远离之如来藏大我等，以此方式宣说如来藏具有常、乐、我、净殊胜果波罗蜜多。如是宣说有大必要，其目的就是于有者了知为有，有者即无变无住大涅槃寂静善妙之究竟功德。如《涅槃经》云：何为所谓之我？若何法谛实、真实、主宰、无变易，则称为圣我。

丙二、听闻信受之功德分二：一、超胜其他功德之理二、未信此法之过患

丁一、超胜其他功德之理

【如此甚深如来藏之相，闻后仅生胜解信也能出生无量功德。】

如是听闻甚深如来藏之体相，闻已思忖："实际，

自己与众生皆平等具有法界殊胜如来藏，若入道修行，仅是时间前后之差别，众生均会平等成佛。”如是思已遂会平等对待一切众生、调伏我慢，对无上殊胜之菩提生坚固之信心，当下即得无量功德。

【《宝性论》云：“若人为求菩提果，珍宝严饰黄金刹，佛刹尘数日日中，供养一切诸法王。余人于此仅闻句，闻已生起胜解信，依此所生之福德，较前布施德更多。若有具慧为求取，无上菩提经多劫，身口意业无勤作，能护无垢诸律仪。余人于此仅闻句，闻已生起胜解信，依此所生之福德，较前持戒德更多。若人修持能息灭，三有烦恼火静虑，修持天梵至究竟，菩提不动之方便。余人于此仅闻句，闻已生起胜解信，依此所生之福德，较前静虑德更多。”】

大恩上师法王如意宝对此段内容，首先概而言之：世俗中作广大供养，或长时守持清净戒律，以及圆满修持禅定之功德，根本无法与讲闻如来藏四金刚处之功德相比，二者不可相提并论，因后者很深很圆满之故，无法与之相比。对此不必怀疑，亦不必寻思是何因，因此非常人所言，而是导师佛陀亲口以谛实语宣说此功德殊胜圆满，此是补处弥勒

菩萨所传，非常人以文字随意涂写，亦非他人道听途说之讹传。一般之传闻可信可不信，亦容许怀疑，然此为佛陀亲口所言：以此讲闻之功德，极其殊胜，非一般布施、持戒、修定之功德可与之相比。此为谛实语，不必有所怀疑，相续中应生诚信，此极其重要。

或有人想：前之布施、持戒、修定所生之福德资粮，如此多，如此不可思议，难道对《宝性论》讲闻一遍之功德能较之更殊胜圆满吗？令人难以确信能具如此大之功德。

对此回言：此可确信，不必心生刹那怀疑。因所谓修善得福，造恶有罪，此为遍知一切微细因果规律之佛陀所言，我等皆信此因果规律，信断恶行善会有果报，我等既然能信佛陀此等语言，如此亦应信此处佛陀所言。

譬如，有人尽力调整自之烦恼心，闭关精进修行二年，亦不如上师与弟子一起讲闻一次《宝性论》的善根巨大，因此，大家应牢记于心且应明白，于如是深山中，共同讲闻之功德不可思议，应仔细观察思维，有如是殊胜之因缘能安住于神山，能听闻

《宝性论》等经论，确于往昔积过大福报，应再再心生欢喜。应想：我竟有如此殊胜之因缘，能至五明佛学院，如是断恶行善之道场，故应稳重发誓：永不离开此殊胜道场。一般而言，顶礼、转绕、燃香供佛、朝拜圣地等有一定功德，然与听闻《宝性论》之功德相比，则显微乎其微。于闻思修行以外，世人所作其他善根，远远不如听闻一次《宝性论》之善根。仅听闻一次，闻已心无怀疑，皆获不可思议之善根，远胜布施、持戒、修定之功德，故此确为让人生大欢喜之事。

对此内容，大恩上师又逐一解释，首先是超胜布施功德。

《宝性论》中前二颂："若人为求菩提果，珍宝严饰黄金刹，佛刹尘数日日中，供养一切诸法王。余人于此仅闻句，闻已生起胜解信，依此所生之福德，较前布施德更多。"

上师开示言：思惟超胜布施功德方面：若有人布施之发心，非为耽著今生之世间八法，亦非耽著来世转生人天之受用，而是受持清净之菩提心；所供之物是以尽十方所有国土微尘数之如意宝珠所严

饰的广大黄金刹土；布施之时间为尽未来际无有间断；供养之对境为诸断证圆满的无上法王——佛陀。

常人会想：供养之发心、物品、时间、对境等皆不可思议，供养所获之福德亦决定不可思议，然此种福德仍不如听闻一次《宝性论》，闻已生信之功德，与之相比，前之功德仅为微小之善根。

譬如，有人前往大海之宝州，至后不取如意宝，而仅取黄金。一般而言，能取黄金亦很好，然于宝州不取如意宝，仅取几十斤黄金，智者视此为愚人之行，亦是少见之事。同理，对《宝性论》等不作闻思修行，反对一般之善根狠下功夫，此于智者眼中亦为愚夫之行。又譬如，一净信者，非常勇猛，以不懈之力，从学院至观音桥，沿路不断磕大头，后至观音桥后，又如此磕头直至拉萨，常人视此之善根极大，然佛言讲闻一次《宝性论》之功德远胜上述譬喻。一般礼佛，时间长也好，路途极遥也罢，如此不断礼拜，虽功德极大，然与讲闻《宝性论》之善根相比，前者则显微小，无法相比，犹如外之虚空与芥内虚空，差距如此悬殊。

因此，从将来可获之善根而言，且现在我等已

圆满获得了此宣说四金刚处之善根，故应再再生起欢喜心。此金刚处现已听闻，若能无疑信受，则绝对走向解脱殊胜之道。

《宝性论》颂词中间二颂：“若有具慧为求取，无上菩提经多劫，身口意业无勤作，能护无垢诸律仪。余人于此仅闻句，闻已生起胜解信，依此所生之福德。较前持戒德更多。”

颂中“为求无上菩提”为持戒之所为；“经多劫”为持戒之时间；“身口意无勤作，能护无垢诸律仪。”是持戒之体性。大恩上师言：此宣入超越持戒功德，若有人非盲从他人发心来持戒，亦非为希求天人之福而持戒，亦非怖畏恶趣之痛苦或为今生远离病痛等而持戒，唯一发心愿无边无量之众生获得无上菩提而持守净戒。且持戒之时间非一朝一夕，而是历经多劫之漫长岁月，严格行持，串习稳固后，三门无须功用加行，不必勤作，自然远离罪垢，不损戒律，不染罪垢。如此清净之持戒，譬如，清净受持比丘二百五十条戒、比丘尼三百六十四条戒、沙弥十戒，如此持受净戒于末法时期，皆会获得难测之无边功德，然此等仍不如听闻金刚处后，产生胜解

之功德。

《宝性论》颂词后二颂："若人修持能息灭，三有烦恼火静虑，修持天梵至究竟，菩提不动之方便。余人于此仅闻句，闻已生起胜解信，依止所生之福德，较前静虑德更多。"

此颂宣讲超胜修定之功德。"能息灭三有烦恼火"——此讲静虑之作用，指能息灭如火般之欲界、色界、无色界的三有烦恼。"修持天梵至究竟"——此明静虑之自性。非一般之静虑，而是修持天住之四禅、梵住之四无量等，已达究竟。"菩提不动之方便"——此明静虑之所得。即以无上菩提果不动摇之方便。如此修持之福德极其广大，然其仍不如听闻四金刚处，闻已生信之福德广大。如此我等了知，确实对此大乘了义之经典，如理如法传讲闻思，其所生功德确实不可思议。大恩上师言：现有些喇嘛言：人多之处易散乱，故应前往寂静山林中，闭关实修。彼等虽口中如是言说，入山闭关后，却无能力调伏烦恼，仅是控制身语。身于深山中，整日睡大觉，亦无法作其他功德，有些虽止语然亦不念咒。亦有人自言自语，如此虚度光阴，八九年后，此人

从山洞中出来，便自吹自擂：“我已于某某山中闭关九年。”自他皆认为闭关功德很大，然此与讲闻《宝性论》之善根相较，仅为极小之善根。于山上长时闭关修定，别说四禅八定，就连欲界‘欲心一境’亦未修到，如此闭关仅是身于山中不为人所见，根本无法与听闻本论之功德相比。因为此为遍知佛陀与弥勒菩萨所言，以菩提心摄持，于漫长时间中修四禅八定，远离一切烦恼，此等善根皆不如听闻四金刚处时心生信解之功德。

大家应细思深察以上所言。若此大悲世尊亲言还需证实的话，你们可问文殊菩萨、弥勒菩萨、金刚手菩萨等，是否能获如是功德，此等大菩萨们决定会证明，佛语为谛实，非虚妄性，我等可发誓作证！可如世间赌咒，上至万代宗亲所积之善根，下至口中念一遍观音心咒之善根，此等悉皆合集而发誓：布施、持戒、修定之善根与听闻本论的善根相比，决定后者更圆满、巨大。因此若未修行禅定，仅口言修定，至山中闭关，如此言说无有必要。萨迦班智达曾言：“若未调伏之猛兽，虽然住于森林中，心性亦是极凶暴；若已调伏之良驹，即使行于城市

中，行为亦是极调柔。人格高尚智圆者，即使住于城市中，亦可弘法利众生，修行调伏自烦恼；反之，人格恶劣智浅者，身于山中虽修行，烦恼日渐速增盛。人格既不稳重，又不具智慧者，其心态亦极易变化，别人言：你应马上去闭关，你应去某某处修某一法。其闻言心遂起变化，此种人犹如空中之叶随风而飘。故你们不要妄想独立去修一甚深之法，仍应稳重安住于此殊胜道场，此是我对你们的忠告。

常言闭关九年，不如转一次法轮之功德，此转法轮非为从怀中取一经轮，东摇西摆地转，而是上师如理传法，弟子们相续中生起法义，成熟相续，此方为真正之转法轮，尤其年青人需要再三闻思，老人亦应如法听闻此等甚深之佛法，积累殊胜善根，定能往生极乐刹。

大恩上师所言非常殊胜，且对我等初学者或一凡夫修行人而言，此等金刚句极其重要，不能凭口头禅，凭妄想而决定何为殊胜之修行，而应如大恩上师所言，于经论如理闻思或传讲，如此遂获殊胜福德、无量功德。

【如是若于甚深难量者，知而生信有大义利，而且宣说胜乘精华不退转之狮子吼如来藏教言是甚深希有故，往昔未曾修习且慧劣者难以生信。】

有福慧者依止大乘善知识，对大乘了义甚深之法，无疑生信，遂获大利，反之，若无福慧之众，对此甚深法难以起信。正如《宝性论》所言，若于甚深难量如来藏之相，听闻且信解有极大功德。此功德超胜未与如来藏法相应之布施等福德聚，同时正因此宣说胜乘不退转如来藏教言极为甚深稀有，故说往昔未曾修行且智慧低劣者难以生信。若此连大菩萨们亦难以思维之甚深如来藏教言，竟然能够听闻，闻后未疑而生信，此定为往昔多劫中积过殊胜之善根，曾修习过此殊胜法，具殊胜福德因缘之果。甚深难信之法竟已信，此明具善根；希有难遇之法竟已遇，此明具大福德、大因缘。反之，无此殊胜善根者，则难信此法门。

丁二、未信此法之过患

【如《宣说如来经》云："于我此智慧，愚夫心生疑，不能住此境，如射空自坠。"】

于我佛之智，及如来藏法门，业障未尽，又无福之凡夫，心生怀疑，其心不能安住产生信解之境界，其心愚痴，犹如箭射虚空，无法住于空中，终会下坠。

【《细研磨经》云："如是彼等愚人将堕恶趣，为魔加持故，觅求彼过，于如来所说法之人亦欲觅求过失。"】

彼等愚人为魔加持之故，于如来藏等法门，非但不生信解，反生无义怀疑、邪见等，寻觅法之过，且对说法者亦觅其过失，言彼戒律不净，未通法义等，如此遂成转生恶趣之前相，故言彼等愚人将堕恶趣。

【《梵天请问经》云："显扬善说圣法时，具罪之人执非理，无信于法生疑虑，俱胝劫中成痴狂。心无信故成罪人，心嗔不护他人意，舍弃一切精华已，无信心故取渣秽，倨傲以及恒具慢，无有信心不敬他。"】

"善说圣法"：即我等本师释迦佛，以无上之智善说清净圣法。

此等圣法极为难得，如初本师发无上菩提心，

为求一偈法，以自之身体越过量同三千大千世界之火坑，如此难行能行，积累资粮，才成就殊胜佛法。如此殊胜之法宣说显扬时，具障者往往执为非理，彼等无有信心，于正法生颠倒疑惑，以此等恶业，于俱祗劫中转为疯狂者。由于内心于正法无信心之故，而成造罪之人，此等心态变得极复杂，常起嗔怒不护他人心意。

“舍弃一切精华”：即舍弃一切经典了义之心要；“取渣秽”：即仅针对下根者宣说不了义法，恒时执取。此二之义：舍弃一切了义精华后，以无信心之故，执取不了义之法，此人恒时具傲慢，不恭敬大德、成就者、智者等，如此遂造众罪业，须了知，此等皆是为魔加持之结果。

【又云：“彼等以非法句诤，于诸佛教作染污，犹如外道生疑虑，觅佛法过相违已，无信之人法亦舍。”】

《梵天请问经》又云：彼等以非法词句诤论，玷染无垢教法，如外道于内道之法，心生怀疑，甚至于佛法亦寻其过失，作相违之事，故无信之寻思者连正法亦会舍。

【《制罚破戒经》云："舍利子！沉于生计，耽执诤论，于自他作害之士夫非是圣士，彼等将充满赡部洲等。"】

沉于生计，耽执诤论者，即沉浸于现世之资财者，学佛亦仅是作口头之诤论，未修戒定慧三学，此等众非但不能利于他人，甚至无法自利，自欺欺人而已，非圣士夫。此等众将遍满南赡部州。

有许多人为名闻利养，建塔修庙，实属自利求世间八法，此等悉为不善之非发心，故我等应常反观自心，提正知护正念，作为修行人或闻思或修正法，稳重安住做一真正修行者，护持正知正念，不要依靠佛法而造重罪。

【思维如是所说之理，在五浊兴盛，且诸入教者颠倒四依，而使殊胜大乘宗的关要大多已失坏而变成相似法之时，对大乘命根般的此法甚至有痛惜心的人也颇为罕见。】

思维上述之理确为如此，现今末法时代五浊兴盛，且一切入教者亦颠倒四依，依人不依法，依语不依义，依不了义不依了义，依识不依智。真正有缘者观照时便会了知，末法时代种种颠倒之恶相已现前，大乘殊胜之关要多数已失坏，而成相似法。

而今，没有很多真正精通三藏，真正开悟者宣说解脱道次第，而是有很多未精通佛经之密意，未通达佛法关要者，遂与人以自己体悟的诸多分别念诠释经论。

虽表面宣讲不可思议大经大论，弘扬大乘殊胜之法，然此大乘宗之关要多已失坏，而成相似法，对此如大乘命根般的如来藏法门，甚至连爱惜者亦少见难遇。

丙三、著论之缘起

【然而以入于前译持明传承教下之力，及得以见闻许多传承教言如意宝，以及顶戴莲花王自在补处文殊童子现为人相的遍知金刚威严（蒋扬钦则汪波）等众多真实善知识莲足的善缘力，年龄和智慧都尚未成熟的我，对此甚深处生起些许辩才。】

全知麦彭仁波切言自己入于前译宁玛巴持明传承之教下，曾阅读所有梵文译为藏语的佛经甘珠尔以及菩萨所著之论典丹珠尔，（其传记中曾言：全知麦彭仁波切三日阅完甘珠尔，二十五天阅完丹珠尔，且于阅完甘珠尔后，一切经典内容铭记不忘，后阅丹珠尔亦如是。）

或见或闻众多如如意宝珠般传承教言。他老人家是前译三大译师转世，于此却谦虚而言智未成熟，其实他老人家于三日内阅完甘珠尔后，时有僧人疑问："如此快便阅完？"麦彭仁波切回曰："只需阅一下书名，内容便明朗现前，大概阅一下书名、后跋、总纲或要义时，所有书中内容，无论是能诠句，还是所诠义悉皆真实显现。"后有一次，他老人家给有缘补特伽罗念甘珠尔传承时，虽边上有僧人翻甘珠尔，然他老人家不看一字，如背书般念诵甘珠尔，如此不可思议的麦彭仁波切亦言："得以见闻许多传承教言如意宝。"

然后，他老师家"顶戴莲花王自在补处文殊童子现为人相的遍知金刚威严（蒋扬钦哲汪波）"，言及根本上师法名时，麦彭仁波切以莲花王自在，莲花生大士补处以及文殊童子现为人相的遍知金刚威严等恭敬词修饰根本上师——蒋扬钦哲汪波。全知麦彭仁波切于蒋扬钦哲汪波前显现得殊胜加持下大彻大悟。

全知麦彭仁波切言："依靠如意宝般的前译教法之理，以及见闻诸多教言传承如意宝，且顶戴以根

本上师蒋扬钦哲汪波为主的诸多真实善知识之善缘力，年龄与智慧还未彻底成熟的我，对于此甚深处亦产生些许辩才。”从此句可知，麦彭仁波切著论时年龄尚轻，而且此亦为表谦虚之句，而实际上，麦彭仁波切之智慧与文殊菩萨无二，或说与普贤王如来无别，亦是不可思议之大德，不可能智慧不成熟，然须如此了知，谦逊是大德不共之品格。

【如是对远离诸边双运极无所住之相——法界自性住种性义，善加宣说乃为狮子吼。】

所谓狮子吼即指能摧伏一切他方，而自方不为所摧之善说，以下通过教证抉择。

【《梵天请问经》云：“天子！宣说于任何法不贪著，彼等为狮子吼；宣说于任何法生贪著，彼等非狮子吼，而是狐狸鸣，引起任何边见之言说，彼等非狮子吼声。”】

若对任何法不贪著，不执有不执无，不执亦有亦无，不执非有非无，不执四边而宣说明空双运，此即狮子吼；相反，若执有无二俱，非二俱之四边非为狮子吼，而是狐狸之鸣叫，引起任何边见之言

说，皆非狮子吼。萨迦法王言："耽著今生非佛陀，耽著轮回非出离，耽著自利非菩提心，耽著实执非正见。"故凡有耽著之法，皆非狮子吼，执著不作意，不思惟之止息念，亦非狮子吼，佛亦如是宣说。

【《大涅槃经》云："狮子吼者，宣说一切有情有如来自性，如来常住，定无变易。'又云：'善男子！虽于空旷处多有宣说，非狮子吼，然于众多智者眷属中宣说，乃为大狮子吼。彼狮子吼者，不说一切诸法无常、苦、无我、不净，而唯说如来常、乐、我、净。"】

所谓狮子吼，即宣说有情皆具如来自性，宣说如来常住，宣说决定无变，虽于空旷处多有宣说，然此非狮子吼。于众多智者眷属当中宣说，此方为大狮子吼，此句意为是于具大福德尊胜大众当中无任何怖畏，无任何怯弱心。于梵天转法轮亦无些许怖畏，对了义之明空双运有不可思议之定解，不可思议修行之功德，真正有证悟功德或完全通达大乘了义经典甚深密意，如此其心中无有怖畏，无有怯弱，甚至于梵天前转法轮亦无怖畏，此即大狮子吼。

【诸如此等狮子吼之喻义已作广大宣说，应当了知。】

不止以上两部经，还有其他经中详广地宣说了狮子吼之喻所含之意义，须了知此等内容意义。

【如是公正合理地宣说了如来藏之相，虽与某些人不相合，然是建立了真实的道故，他人心中不应愤怒，如《入中论》云：“论中观察非好诤，为解脱故显真理，若有解释真实义，他宗破坏亦无咎。”】

全知麦彭仁波切合理宣说如来藏之体相，虽与某些人（执如来藏为单空或如来藏与空性相违之实有法、或执如来藏智慧为常者）见解不相合，然因建立了真实之道，故他人不应心生恼怒。如龙树菩萨于《中论》中演说了诸多中观之理，破诸外道之见，亦破有事宗之观点，此亦非为龙树菩萨好诤，而是为解脱众生之故，以言说观察之理显示真理，显示胜义之空性，如是解释真实义，破坏他宗亦无有过失。诚如全知所言：“我无贪嗔之烦恼，无自宗他宗之偏执，依照佛陀了义之经典与续部，还有荣索大班智达，全知无垢光尊者之观点，公正合理地宣说如来藏之体相。于此过程中，凡破坏与此如来藏不相合之见，

我亦无有过失，如日轮遣除黑暗般，无任何过失。”

【如此之举也是护持正法，《三摩地王经》云：“何为护法耶？即于讥毁佛法者，如法而降伏。”】

如此宣释真实了义之见，颠破非真实了义之见，此亦为护持正法，诚如《三摩地王经》所言：“何为护持正法？即对讥毁佛法者，如理如法胜伏。”此即真正大德护持正法之事业，护法住法。

【也是住持正法，如《虚空藏请问经》云：“何人已得佛菩提，佛法法相彼尽持，何人极知无垢际，彼者尽持诸佛法。”】

何人已获无上之大菩提，彼人无余住持一切佛法法相，何人极为通达无过失之佛法，彼者尽持诸佛之教法。

【如是持法者能报佛恩并能获得无量福德，《宣说如来大悲经》云：“如是恒持佛法者，以法定超非资财，何者受持佛法藏，彼等报答诸佛恩。”】

真正如理如法弘扬佛法，利益众生，修习佛法功德，一方面成就佛陀之恩德，另一方面同时获得

无量之福德，此亦通过教证证明。经云：如是恒时护持佛法者，修行佛法决定超出轮回，此非以资财超出轮回，何者受持诸佛之法藏，彼人即报诸佛之恩德。

【《虚空藏请问经》云：“如千俱胝劫宣说，佛陀智慧无边际，如是受持如来教，所得福德无有量。”如是所说故。】

犹如于一千俱胝中，宣说佛陀之智慧亦无边际般，如是受持如来教法，所得福德亦无限量。

【于彼胜乘诸教典，虽具略说之辩才，
年龄学问未成熟，狂僧我语谁人信。】

对于殊胜之教典，即大乘显宗法门与密宗法门，对于胜乘之教典，虽具有略说之辩才，然因年龄与学问尚未成熟，故狂僧我所言，何者能信?

【现今众生逐名声，远离辨理非理慧，
多数嫉妒魔所扰，我知非是善说时。】

末法时代，现今之众生好随名声，虽有持戒清净，通达三藏之善知识，然不去依止，偏追随大名

声，富财物者，此为末法时期众生颠倒之恶相。

于某人某宗派而言，多数不能辨别真理非理，了义不了义，远离此辨别是非之智，大多为嫉妒魔所扰，即使是真理，亦为宗派执著所缚，不会真实承认。如此五浊黑暗世，我亦知非宣说善法之时，然为何造此论，宣说此如来藏之法门呢？

【然而殊胜师本尊，于心莲上恒敬供，
诸善教句及其义，心中明而极明现。】

虽说五浊黑暗世，宣说此法有颠倒之过，然对于殊胜上师（蒋扬钦哲汪波），殊胜本尊文殊菩萨，于自心莲花上恒时恭敬供养。

全知麦彭仁波切于幼年起，因一直于心间恭敬祈祷文殊菩萨与护法神格萨尔王等，故佛陀所有三藏经典，诸善教之能诠句于心中明显，其所诠义亦于心中明朗而显。此非以寻伺之方式，而是于大圆满智慧中自然流露。此强调殊胜之缘起，因恒时对殊胜的上师与殊胜的本尊等作恭敬供养祈祷，故一切佛法之能诠句与所诠义于心中恒时明而极明现之方式不肯隐没，如是遂无他法，唯撰写此论。写就

后仍有其意义，其意义从两方而言：一者于己成就大利益；二者宁玛巴有缘弟子，若对此甚深了义教法闻思修行，其相续中遂充满法喜，增上功德，因此而造此论。

【彼时善说纳受修，长时欢喜后时际，
于他刹中佛法理，胜喜犹如上弦月，
甚深究竟此教言，具慧生喜此乃是，
非堕有寂边之乐，故诸善缘当欢庆。】

于心蕾上再三恭敬供养祈祷殊胜之上师本尊，一切经典之句义皆明朗而显，一时想生生世世修行佛之善说，弘扬佛法，且于后际于其他刹土中，发心弘扬佛法之正理。对此法生起如上弦月般日渐增上之欢喜，心中祈祷上师祈祷本尊，后之所为皆如法行持，且回向有缘众生遇此正法。如此究竟甚深之教言，具慧者决定心生欢喜，此非堕于有寂边之安乐。非有寂之安乐能比，轮回中有漏之安乐，小乘阿罗汉入灭定之安乐，根本无法与之相比。

丙四、回向善根

【祈愿舍离诸边执，显空双运狮吼声，
降伏恶见野兽群，佛教精华十方兴。】

祈愿并回向，此远离一切边执之显空双运狮子吼，降伏一切恶见，佛教精华于十方界兴盛弘扬。

此论由受持三学宝藏的法友格南劝请说：“于‘佛陀法身能现故’等文句之义,按您心中如何显现而造。”于此恳请者前僧人无垢智慧（全知麦彭仁波切）自然显现径直而录出。增上善妙！

此论原本曾混入上师（蒋扬钦哲汪波）的著作中，二十四年后拣出原本，当善贤和尚龙多欲付梓之际，与最初祈请者及具慧拉布罗珠同时聚会，彼等复祈请说：“请您务必增补”等语。如是祈请后，于最初原本上归摄文句并增添一二关要。

胜生铁兔年四月下旬吉祥时，于降魔胜利洲中，无垢智慧文殊欢喜金刚（全知麦彭仁波切）二日中从原文录毕。芒嘎郎！（愿吉祥！）

2002 年藏历 6 月 23 日

于西藏昌都日通藏医院圆满译毕

甲三、尾义

遍行如来藏是三世诸佛之精华，一切显密诸法之关要，补处弥勒菩萨于《宝性论》中以三大理论建立——一切有情具有殊胜法界如来藏。此三大理论即为建立一切有情具有如来藏之大纲要，全知麦彭仁波切以大圆满之大智慧，圆满对三大理论撰著符合诸佛心意之善说。破除执如来藏实有、单空以及无常三种邪分别，显示承许众生具有本体空性自性，本具功德之殊胜如来藏，非但无任何妨难，且具真实之能立，以现量、比量、教量成立清净道谛。故此为能胜伏一切增损之邪见，而不为一切所胜伏，如狮子吼般殊胜之论，故名《如来藏大纲狮子吼论》。

正因以无任何理之妨难，且有正确能立之方式认定为了义，故我等随顺全知麦彭仁波切之言教，以闻思断除增损，善妙了知必将生起不退之信念。此种信念，或现在生起或将来会有，如此于甚深如来藏之体相闻已生信，确实如《宝性论》所言般具有无量功德。

最后，至诚将此闻思善根、三世一切善根，悉皆回向十方自他一切有情：暂获增上生之安乐，究

竟现前如来藏之面目，情与无情同圆种智。

祈愿：三世诸佛之心要，

佛法广弘十方界，

普利无边诸有情。

此福已得一切智，摧伏一切过患敌，

生老病死犹波涛，愿度有海诸有情。

2005年农历三月初五

于喇荣五明佛学院金刚萨埵殿堂圆满讲授完毕

他空承许狮吼论

他空承许狮吼论

全知麦彭仁波切 造

堪布益西彭措 译

南无格日曼殊西日叶！

顶礼文殊上师！

尊胜日亲人师子，弥勒无著承继师，
雪域传无畏狮声，于彼悉皆敬顶礼。
浩瀚佛佛子密藏，了义经续窍诀髓，
印藏智成[21]密甚深，中观承许此略说。

于此，宣说他空观点的智者们将如来圣教第三转诸了义法轮所说的不退转无畏常恒之道、补处十地自在的善说——《大乘无上续论》、圣者无著兄弟宣说的诸甚深义、怙主龙树的赞聚等显宗了义诸教典、吉祥时轮金刚等诸密续以及开显其密义的三部心注等如是

[21] 即智者与成就者。

一切的密义关要融于一味之中，开创建立了甚深了义的大中观宗，此虽具有极为深广的秘密要诀，但当今诸多承担宣讲论典责任的智者、非智者竟然对此宗随意抨击，可谓极其迷乱!

彼理略说而言，若欲抉择他空宗，首当按怙主龙树的理聚论，需要抉择一切法无自性，若不知彼则不能抉择世俗以自体空、胜义以他空的道理，是故，最初应当抉择远离戏论各别自证之义。此后，如是胜义远离戏论之义以能境无分别智证悟后，对于实相现相相同的境与有境二者称为胜义，对于实相现相不同的境与有境则称为世俗，因为如果以名言量观察，必有欺惑与无欺惑、迷乱与无迷乱的差别故，何者无欺并无迷乱即是胜义，相反则安立为世俗。安立二谛的方式：依现空安立者如共称，依实相现相是否相同

而安立者，如上所述。此二者在诸大经论中早有宣说，并非宣说他空者所创新安立，例如《辨法法性论》中已说,《宝性论》中亦云:“具有分离之体性，如来藏以客尘空；无有分离之体性，藏以无上法不空。”彼释云:“如来藏者，以有别有离的一切烦恼糠空，无别无离超过恒河沙数不可思议的如来功德则不空。”大车圣龙树云:“犹如火浣衣，为众垢所污，投于猛火中，垢焚非衣损。如是光明心，为贪等垢染，智火烧其垢，非彼光明性。尽其佛所说，显示空性经，皆为灭烦恼，非失坏此界。”[22]法王日登蒋华扎巴云:“所观蕴空性，如蕉无实义，具殊胜相空，与彼者不同。”如是，所谓胜义本体不空是唯一按后一种二谛安立的方式宣说，并应了知二谛承许

[22] 此段出自龙树菩萨《赞法界颂》，宋译为:“譬如火浣布，处火能离染，垢去布犹存，光明转莹净。贪爱令心染，虚妄有轮回，亦如火浣布，真空妄非有。”

为遮一之异体，不能理解为如现空二谛一本体异反体的安立。如是，实相现相不同的诸迷乱显现，虽在迷乱者前显现，而实际如是不成立故，称为世俗；相反，在无迷乱证量前如显现般成立，对此以正量无能害故，称为胜义中有与谛实。此不必是于空性外异体存在的谛实显现，因为先建立法界现空双运具一切相的空性后，如是已承许实相胜义谛故。

是故，如此胜义从自性角度不空，在名言中，譬如须安立如绳一般的是胜义谛、如蛇一般的是世俗谛，要分辨名言中一者成立、另一者不成立的差别，绝不能二者同为迷乱或同成谛实般，因此胜义以自体不空，也就是胜义不迷乱的境与有境二者都具有故，对此有，没有非如是的正量能害，此是以抉择空性的理论为前提后所成立的结果，并且以观名言量真实成立，对此以诸天在内的诸世

间谁也无力如法反驳。

如是胜义自身是谛实与无欺故，何时也不以如是之法空，如果空则须有成立非谛实及迷乱的正量，然而不可能有彼故。如果有彼，寂静涅槃应成不可信任之处，然而此种承许除魔与外道中不具正量的说法者外，对此教法具敬信者谁会宣说？虽然实相胜义本来如此，但对未如是证悟的迷乱显现有能成立非谛实及迷乱的正量，此处称之为世俗，与具遮障义之名的意义相同。因此，胜义以彼世俗空，因为以具世俗名者即迷乱显现所摄的境与有境，彼等自性本来即空，如于绳以蛇空般，如是尤需承认。

按照自以为遮破他空的他宗观点而言，如同无实有[23]是抉择胜义理论的所立而不能承许为所破，以及远离戏论是抉择胜义理论的所立而非所破故，如果没有无实有及离戏论

[23] 指单空或相似空。

的承许，则彼自宗应成没有任何所立。同样，如果胜义也如世俗般自性是空，则不能成立胜义不迷乱与实相中谛实，也不能成立世俗迷乱及彼本体不成谛实。由于此处所谓的空是观察某种空基以某法空故，倘若胜义自性本空，应成没有以观察虚实的正量能害迷乱显现与不能害无迷乱显现的差别，以此将如同绳蛇二者应成同有或同无般。

以世俗空决定堪为空性，因为由不成立谛实，实执即是迷乱识，故是欺惑并漂泊于轮回中，如是迷乱的境与有境二者此处均为世俗故。倘若以彼空不堪为空性，则同样应成以无谛实也不堪为空性，以及以遮止实执不堪为修持空性。如是，由破除边执戏论的境与有境故，远离能所二取的空性此中也能圆满，因为二取所现的一切戏论都由迷乱境与有境所摄故，此处将彼安立为世俗。倘若以此不堪为胜义空性，则同样应成以远离戏

论也不堪为空性，以及以修持离戏智慧不堪为修空性。

问：彼胜义难道不是无实有或离戏论吗？

答：彼者如果不是无实有或离戏论，则绝不可能是胜义，定如此处的世俗一样。

问：胜义既是无实有与空性，为何又说彼实有与自性不空呢？

答：此处所说的实有与不空的意义是指在观名言量前存在与有，而你们对此义根本没有了知就反驳而已。

那么是否承许既是实有又不实有、既是空性又是不空呢？

答：彼者绝非如此！如同你宗安立显现为世俗、空性为胜义，其中以胜义量观察时，承许不能遮止无实有与离戏般，同样，承许迷乱是世俗及无迷乱是胜义的我宗，也承许不能遮止无迷乱的胜义以及彼者无迷的实有，此理相同故。因此大车无著说："若于此

非有，由彼观为空；所余非无故，如实知为有。”如彼所说，凡是建立破立时，以理不能成立之法虽须遮止，然而以理成立之义则不能遮破而须承许。倘若平等一切都破，则应成“能说之法与所说之义真不真实的差别”没有能立的正量，由此不能生起任何定解。

问：难道超越破立的法界各别自证境也不承认吗？

何出此问？应如是反问。

他宗当答：因为你宗在承许完全断定所破遮止与所立安立之规后，住于不欲破除一切法的具足所缘之地故。

反驳：各别自证境法界超越破立故，对此我宗承许为胜义，而在以名言安立“如是成立的彼胜义是胜义中成立”的此处则作破立，此二者并不相违，因为如果不承许名言中安立胜义自性不空，则应成远离破立的胜义也将无有故，如同若无名言中无自性的承

许则应成有自性成立般，同样胜义倘若以自性空，亦即如是不能成立，则应成彼胜义实非胜义而是世俗。

若想：如果如是胜义从本体上已成立无实有与离一切戏论，以彼不堪为空性，仅以所谓胜义不空的名言安立的词句也应成执空性为有事的不可解救之见，又应成轮涅非平等而胜义独立成为恒常永固等过失。

反驳：此对大宗派全未理解，因为分明承许空性不实有与离戏论，于彼怎会实有及有戏论？仅说胜义于胜义中成立，宣说彼者非是世俗，以此种方式安立空与非空的名言，此处是所立故。如果说名言中如是承许应成缘空性为有事之见，那么承许无实有同样应成执空性为有相的不可解救之见，以及承许离戏论也应成缘空性为不可言说之有事的不可解救之见，此理相同。

总之，此处胜义与世俗的施设处分别认

定为无迷乱与迷乱的境与有境，并且无迷乱的胜义在无迷乱心的所缘境中有及谛实，承许彼者以世俗迷乱空，而名言中自体不空即是圣者净见量前承许为有者。倘若胜义以自体空，则不能将彼安立为世俗的空基，如是由无法安立圣者入定境界中何法有无之差别故，应成胜义非胜义及世俗非世俗而与胜义平等。因此，无论何时若不如是承许则不如理，对他空宗所说的一切过失对宣说空性无实有及离戏论的诸宗也同样具有。

（再者，）并非轮涅二法以有与无的方式成为异体而有寂不平等，因为迷乱轮回与无迷乱涅槃二者双俱在名言中何时也不可能存在，轮回虽现但并非如是成立，而轮回的自性本来安住于清净胜义大涅槃，即是此处所立故，对彼称为有寂平等。无论何宗，唯一对一切法本住于胜义界称为有寂平等，并不承许轮涅并集于一体。

另外，“胜义不以胜义空，倘若胜义以胜义自己空，则彼胜义非是胜义而应成世俗迷乱的显现”，对于如是宣说欲强烈反驳的人应当谛听：你们不也说瓶不以瓶空而以实有空吗？如是，名言中有的一切法承许非自空而是以实有空的他空，如果此说合理，则你宗实际已承许胜义不以胜义空及其合理性。若想：胜义不以胜义空则应成不以实有空。此理瓶等也相同。因此，我宗胜义虽不以胜义空，然以世俗空故，何况说迷乱显现成为实有。如果承许一切二取世俗为空性尚不堪为空性，则未以一切二取世俗空仅遮止独立的实有遍计之境如何堪为空性？如同承许虽遮实有然而无实有遮止不了、不遮止、不能遮止般，同理，虽遮一切世俗迷乱，然而胜义无迷乱遮止不了、不遮止、也不能遮止，此理相同。总之，你宗安立的无实有理论未破世俗故，空基成为世俗，由此承许胜义不以

世俗空，而我宗则承许空基胜义以世俗空，因此，空基无实无遮之上实有空的独立空性与自体不空的独立世俗显现——以单独实有空的空基，现空二法何时也不双融而住，有寂平等从二谛的角度何时也不可能有。因此应当如是广推而持要点。

我宗境空性与有境智慧二者是胜义，由彼二者在真实义中现空二谛无别故，胜义法界不是独立的空性，以无分别的身智不空安住于本来任运自成的自性身中故。而你宗的胜义无遮独立者，是与名言显现相异的无，身智的少分过去没有，未来没有，何时也没有，与彼相异的诸世俗虽然存在，但以彼于空性无有利益，以各自别别独立的二者何时也不双融并且不能双融故。若如是，轮回根本之实执的所缘境无有故，如此的境与有境二者均是世俗迷乱，故你宗世俗仅需安立实有与实执。诸名言显现并非胜义，不是空性

故；也不是世俗，因为是不迷乱的显现或以胜义量观察堪忍故，虽不是实有的堪忍然为名言自体不空的堪忍故，如是无实有与一切名言应成胜义，也应成唯一实有成为世俗。实执者是有质事故，与宝瓶等相同。你应承认境之有事显现与有境实执二者是实相现相不同的世俗，无实有与无实执二者是实相现相相同的胜义，不应承许无有二取的境与有境二者是胜义、有彼等二者安立为世俗，因为如果瓶等以自体不空，则有二取显现及二执应成实相现相相同的境与有境，无二取及无二执应成实相现相不同的迷乱识。总之，你宗以理所破仅为实有故，以修持空性所断仅是实有显现与实执而无任何他法，如是有学道圣者的入定中为何不显现以彼实有空的一切世俗法？

若说：虽不是以理所破然而以道遮止故，不能显现。

以如遮障树般的道令本有诸事不现反令无者显现，如《大乘庄严经论》云：“何故不见有见无，此为何等昏昧相！”彼道极其希有！于我宗现量证悟胜义时，彼是没有境与有境二取显现的无分别智的行境故，彼者怎会有实有显现与实执？又怎会有戏论之境与戏论？对于如是安立胜义之名后，以彼无迷乱的胜义为空基，然后，对彼称为以迷乱显现的轮回世俗分的境与有境空。

胜义本体虽超戏，然立胜义时区分，
世俗胜义迷不迷，如是不许不应理。
诸法无性故离戏，然立无遮破离戏，
一概承许无自性，仅此词作宗派依。
如是承许无实时，同理所谓第一义，
自性不空承许等，虽不欲许亦无奈。
若说胜义自不空，胜义自立胜义善，
若说瓶以瓶不空，诸法不空执常见，
少分空之无有者，执二立常断见依。

胜义恒实及不空，依名言量而成立，
知彼能持道功德，执着常断边见离。
凡常未必是常见，凡断未必是断见，
凡有凡无亦复然，雪域智者皆承许。
此依名言量善观，常与无常空不空，
谛及非谛诸有别，此等非边妙慧知。
彻观胜义智慧前，不具有无等边戏，
演说他空之宗派，智者证士皆承许。
汝宗观胜义理前，亦许无实之戏论，
于观胜义理前有，且见胜义智前有，
彼时不空及实有，说有所缘有何违？
见无实前无实无，未见无实有何别？
若想无实亦见空，瓶等见空何不可？
瓶等实空自不空，若空名言中亦无，
见胜义前胜义有，二者云何不相同？

总之，若问：所谓胜义自体不空的意义如何？

反问：你说胜义谛以胜义谛不空的意义如何？

对此彼答：如是则胜义应成实有法。

同理可推，由瓶以瓶不空，瓶也应成实有法。

若说：如果瓶以瓶空，则以瓶不能成瓶故，岂不成为名言中无瓶？

无瓶有何不可？若如你所说，则同理可知，若胜义谛以胜义谛空，则胜义谛不成胜义谛且应成胜义于名言中不成立。因此，比如在观察胜义的比量前，无实、离戏、空性、胜义等只能承许为所立，承许所破则不应理，无实等一概需要肯定方面承认而不许否定；同理，此胜义及空性必须承许为谛实、有者及不空，不承许非谛实、无者及空。譬如需要承许以见胜义时的入定智慧，上述无实等照见、印持、彼所缘境中有以及谛实故，不应承许以彼智慧不见、不持、彼所缘境中无

有以及彼前非谛实，同样，此胜义空性也在圣者智慧前承许有及谛实等。

若说：如果承许实有，则于空性不能遮除实执。

于彼，在名言中不能遮破实执，因为对谛实义产生实有之想并不是理与道所破的实执，如同对无实执为无实不是所破那样。胜义堪忍的实有者在此处无须观察，因为由安立胜义的理证此前已抉择以及宣说以世俗空的范围内也包括以实有空故。因此，如同你宗宣说于无实虽非实有然而执着无实何时不能遮止，如是于胜义虽以胜义观察堪忍之法空，然而胜义自体实有及执自体不空之见不能遮止，此理完全相同。

“以胜义量观察堪忍及以彼量不能遮止的法在胜义中任何也不承许，同时唯有实有是观察胜义量的所破且承许彼为无分别智的所断；倘若承许一切所缘之法均为彼二者的

所破与所断，则如和尚宗之见极不应理。”——以如是宣说的彼宗观点而言，同样以胜义量与智慧二者能破除与断除二取显现的世俗，而以世俗空的境胜义与有境智慧、智慧所见的胜义法则不破不断，此理善能成立。如果将一切所缘一切时都执为所破与所断，则以尽所有与如所有诸法都成为理所破及道所断故，应成无所有如虚空般的断空。

因此，将宣说他空者安立彼等承许视为恶兆的诸藏人恰如自己所许的彼等那样，在不欲承许的同时，一切他空的承许已自然成立。因此，凡有、凡无、凡实有、凡不空者未必是边戏，持彼等之心也未必是边执，如云：“出有坏如实了知有者有、无者无。”依后得辨别妙慧善辨有相与无相、实有与非实有、空与不空等后，安立此等观点是以对名言无杂乱辨析尽所有义的观察量所成立的，是故无有所破。

释迦怙主狮子王，于无畏眷作狮吼，
唯了义精得定解，记彼不退令满足。
十地自在补处尊，龙树无著入地者，
密意江河智界一，若见相违自心过。
诸法本体虽空性，自性光明身智界，
本来自住日与光。现空双融中观理，
圣智前无欺真谛，二取迷乱是世俗，
赐辨实现[24]智慧眼，善说胜论如宝灯。
故直具慧有缘众，甚深理当修见眼，
入了义精妙宝室，二利之财愿自在。
以造论善皎月光，息灭五浊衰热恼，
教证二法睡莲绽，解脱海洋愿增长。
世世文殊师摄我，圆满教理窍诀力，
安住圣城雪山巅，无畏狮音愿传扬。

此文由雪域唯一语自在狮子至尊上师全知麦彭文殊欢喜金刚赐以略著基础之种子，唯首尾诸颂以自语补

[24] 实现：即实相与现相。

充，降阳洛珠江措（文殊智慧海）集录整理于自居吉祥协庆显密兴盛洲之学院。愿以此论成为了义大中观宗于一切方隅兴盛并永久安住之因！

2003年藏历6月26日供护法吉日译于喇荣

他空承许狮吼论讲记

他空承许狮吼论讲记

全知麦彭仁波切　造

堪布益西彭措　讲授

在学习本论之前，首先须要辨析清楚及如实掌握两个要点，即自空中观与他空中观的体性及其分类。若能在辨析清楚及如实掌握此二要点的基础上学习本论中有关自他宗辩论的内容，便可如理把握其中诸要旨。

首先，应了解自空中观的体性。《中论》云：“诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生。”此颂不仅无余开显了自空中观之体性，同时又是《中论》二十七品的纲要，亦是开创甚深见派所依据的偈颂。龙树菩萨《中论》的究竟密意是按照圣者入定智慧之行境而宣说的。在此境界之中，轮涅一切诸法自体本空，一切戏论相在法界中皆无余清净，如同远离云雾的虚空般，以此角度而作抉择。如清辨论师在《中观宝灯论》中说：“象秋天中午的湛然虚空远离一切相之尘垢般远离了心意识的

真如界。”意即法界真如远离第八阿赖耶识、第七末那耶识，亦远离前六识，且远离一切形相之障垢，犹如秋天中午的无云湛然虚空般，远离一切尘垢。以此为喻，阐述了自空中观之真实体性。阿底峡尊者也曾在《中观窍诀开启宝箧论》中说到：“一切戏论无余寂灭，象秋天中午之虚空中央般清净一切相之垢尘的虚空金刚三摩地中，无有显现，尽力而安住。”如是描述了大中观之真实体性。也就是说，如实宣讲了虚空金刚三摩地之境界是没有任何二取的迷乱显现，即清净了一切相之垢尘。如是殊胜之境界中，一切的戏论已无余彻底寂灭，如四季中之秋天中午的无云虚空中央般，极为清净。如是以相似的比喻描述了自空中观之真实的体性。

由于在抉择根本慧定的境界时，须要远离一切承认的缘故，所以，作为宗法的共同显现分亦应遮破。如《入中论》云：“若许世间是正量，故真实时无世难。”此中所谓的世间即是根识——眼耳鼻舌等识。在抉择实相胜义之时，唯一是以入定根本慧作为正量，世间的一切根识此时不是正量。故在抉择真实之际，没有任何世间的妨难，即不能以眼

识见、耳识闻等作任何妨难。如不能这样发难:“我们都是现量见闻到如是种类纷繁、千差万别之色声等的显现，为什么说没有显现呢? ”所以，在抉择实相胜义时，不需要承认世间根识的所境，即不需要承认分别心前的任何所见、所闻、所觉知等。

《入中论》说:“若谓安住世间理，世间五蕴皆是有，若许现起真实智，行者五蕴皆非有。”意即中观宗在宣说世间真实的时候，是以无患根识作为正量，此时，一切内外义的五蕴皆被承许是有。但在宣说出世间真实之时，是以圣者的入定智慧作为正量，此时，宣说一切五蕴皆是自性空。所以，在抉择圣者根本慧定之不共境界时，包括山河大地、花草树木等的共同显现分亦必须要遮破。不然，便无法真实抉择远离一切戏论之见解。因为未承许宗法之共同显现分的缘故，所以对于所破法便没有加胜义及谛实等简别的必要。即不需要承许自续三相理论的同时，通过运用不共四大应成理论亦能抉择出远离一切戏论之见解并对其产生真实定解。

如上所述观点，叫作自空。即将一切万法抉择为不分别空与不空的大空性，明确指出在万法当中

并非是一种法空，另一种法不空，无有如是之分别。而是以胜义理论观察时，从色法乃至一切种智间的一切染净诸法皆平等无微尘许的自性可得。如是不分别空与不空，即不分别有与没有的差别，唯一抉择为空性，这便是自空中观的真实体性。

接着，应了达他空中观的体性。《宝性论》云：“如来藏以客尘空，藏以无上法不空。”此颂可揭示他空中观的体性。即他空中观派所宣讲的心之自性如来藏从空性分来说，并非不承许《般若经》中所讲的远离一切戏论，也就是说并非不承许自空中观的抉择的大空性的观点。只不过他空宗着重抉择的侧面与自空宗不同而已，他空宗着重从光明显现分的角度作抉择，所以便宣说不清净的轮回诸法在胜义中不成立而空，如来藏在胜义中成立而不空。有如是迷乱世俗空与无迷乱胜义光明不空的辨别，通过如是辨别的含义，便可了知他空中观的体性。虽然两种中观在理的法相方面差别很大，但在究竟密意当中，此二者不仅无有任何相违的过失，且将成为同一关要。

须知，自空中观所讲的胜义与世俗分别是指空

性与显。但他空中观所讲的胜义与世俗，并非指空与显现。如三转法轮了义经典中讲："舍利子，所谓胜义，即是众生之种性；舍利子，所谓众生之种性，即是如来藏。"《宝性论》中亦云："自生诸佛之胜义，唯是依信所证悟。"由此可见，是将如来藏光明安立胜义之名称，如是可知如来藏亦是他空中观所讲的胜义，即是将实相现相相同的智慧叫作胜义。

下面是阐述及分这两种中观中各自所讲"谛实"的含义。虽然在两种中观当中都提到"谛实"。但是定义不同。他空中观所讲的"谛实不空"仅是指圣者智慧前有各别自证。这种"谛实不空"，通俗讲，就是真的有那种境界。但并不承许此"谛实"是中观理聚论所破的谛实。之所以这样讲是因为中观理聚论中讲的所破法是人我与法我，而人我与法我在他空宗当中亦被承许是所破法。如《宝性论》云："我与无我诸戏论，寂灭之故为圣我。"意思是说凡是执著我的戏论以及执著无我的戏论都统统寂灭的实相才是真正的圣我。无著菩萨在《宝性论注释》中也解释道："于无我名我，如于不住名住。"

意思是说仅仅是于“无我”安立“圣我”的名言，如同对于不住可以安立“住”的名称，可以安立“住”的名言一样。之所以对于不住安立“住”的名称之名言，原因在于是从不住而住的角度宣讲。而且，中观理聚论在后得辨别的时候，同样也承许有法界与智慧的光明分，这一点亦是众所周知，无有任何可诤论的事实。所以，精通圆融自空与他空的前提，是对于“胜义”与“谛实”在不同理论当中的定义差别必须区分清楚，此是非常 重要的关要之一。

通过如上分析，便可以分清楚两种中观各自如何安立空与不空的差别。首先，看他空中观对于空与不空的安立：仅仅以在圣者净见量面前成立这一点安立“不空”，相反，仅仅是以在圣者净见量面前不成立这一点安立“空”。举一例喻，如在无患清净眼识前有绳子，便安立绳子不空，在清净眼识前没有蛇，便安立蛇空。所以绳子不空，绳子以蛇空，如是便可了知他空中观如何安立“空”与“不空”之差别。

再看自空中观对于“空”与“不空”的安立：以离一多因等胜义理论观察之后，在胜义理论面前

空，便叫作“空”，相反，假如某法在胜义理论面前不空，则称之为“不空”之法。

如是分清两种中观关于空与不空的不同定义之后，便可了知：他空中观所讲的“谛实不空”之法，没有必要成立是中观理聚论当中所讲的“谛实不空”之法因为他空宗是针对圣者智慧境界当中有而安立“谛实”与“不空”的名言，是“圣者智慧境界当中的有”，由此便不须要承许是中观理的所破法。因为法界虽然是智慧的境，但是仅以此不决定是中观理的所破。他空宗之所以对于“圣者智慧面前有”承许为胜义当中有，其原因在于抉择实相与现相之时，若要辨别清楚迷乱的现相与不迷乱的实相，就必须要安立迷乱与不迷乱的差别。既然如此，那么什么是迷乱或者说何为非谛实呢？即仅仅在分别心面前有，而在圣者智慧面前没有的二取现相就是迷乱或者说非谛实，此亦是胜义中没有的。相反，不迷乱或者说谛实既是在圣者智慧面前有，也就是胜义中有，胜义中不空。如是便可以辨别二者之差别，即空与不空，或者说谛实与非谛实，迷乱与不迷乱的差别皆可明辨。否则，便没有办法安

立真实的差别。

再者，自空中观所讲的空性，也不一定是他空中观所讲的空性。因为自空中观仅仅是以在胜义理论前不成立而承许为空性，但是仅以在胜义理论前不成立不必承许是他空中观的空性。他空宗虽然承许如来藏是远离有边、无边、亦有亦无边、非有非无边之四边的自空，但并不承许如来藏的自性在“圣者净见量前无有”。所以，“胜义理论前不成立”不周遍决定等于“净见量前不成立”，“是自空的空”不决定是“他空的空”，此二种空性不能混为一谈。否则，便无法真实通达两种中观各自二谛讲法的差别。故他空宗派宣说他空的原因就是要辨别空与不空的差别，即在胜义中不是一切法空，而是在如来藏不空的空基上以其他杂染法而空。也就是如来藏上以客尘他法而空，由于将空与不空分开来宣说的缘故，便说是他空。应如是了知自空中观与他空中观各自之体性。以上是第一个要点。

接下来是第二个要点，即介绍中观的分类。须了知，无论自空还是他空皆有属于内道的正见与属于外道的邪见之分，且在同属内道正见的范畴中又

有真实与相似之区别。即在内道与外道之中，或者在内道的上下宗派当中，虽然都有自空、他空的名词或者说具有在描述自他空方面很相似的语句，但相同及相似的语句所指示的意义却有很大的差别。正因为有如是之差别，所以对于词句的所诠义必须要善加辨别，要分清正见与邪见。即使在同属正见的范畴当中，亦要分清相似与真实。了知相似者在何处不了义，暂时如是安立的必要是什么，以及真实之了义是什么。如此善加辨别，便不会愚昧，不会因为分不清正邪而误入歧途，亦不会因为分不清相似与真实而颠倒的将相似当作真实，或者将真实当作相似。

从自空方面讲，属于邪见的自空见是顺世外道的观点，他们宣说没有前生后世，或者宣说行善不会有善报，造恶也不会有恶报的没有因果的观点。之所以将此观点称之为最下劣的邪见断空之自空见，是因为乃至众生的有漏分别心没有消于法界之间，显现分无欺存在，而且不会无因无缘消于法界，缘起丝毫也不会错乱，故有三世与因果的存在。而顺世外道的见毁谤了三世因果，乃至在观现世量面

前亦无法真实成立，所以是最下劣的一种断见。由此可知，只是口头上说空，说什么都没有的观点，不一定都是正见。

属于正见的自空见包括中观自续派与中观应成派的见解。前者所抉择的见解相应与菩萨出定的境界，是分开二谛而做抉择。即一方面认为在世俗当中诸法生等的显现不能遮破，故在世俗当中以观察名言的正量成立诸法皆是各自持自己的相；另一方面，承许在胜义当中，诸法按显现那样不成立。所以自续派的空性是已加胜义之简别的空性，他们讲“胜义中无，世俗中有”。因为这种空仅仅是遮破实有的无遮空性，只是分别心假立的无遮分，所以不是真实的大空性。但是对于初学者来说，修习单空是一种很好的方便，因为单空可以用分别心来修，而且以分别心串习这种无实有的单空，便可以用空执对治与他相违的实有执著。否则，若不通过修习单空，初学者对于离戏大空性便毕竟没有产生定解的机会。

大中观应成派所抉择的见解相应于菩萨入定的境界，因其着重抉择远离四边的各别自证智，所

以包括“在世俗当中成立自相”亦一概破除。如是息灭执著二谛各自的分别心，入于现空无二无别、远离一切承认的真实自空中观。

从他空方面讲，数论外道所宣讲的观点是属于邪见的他空观点。此宗将三德平衡的自性以及神我承许是实相的胜义，将二十三种变异承许是迷乱的世俗，且亦使用空与不空等的名称。虽然名称上确实与内道一样，但究其实质却与内道截然不同，如其所宣说的“既能受用境又是境外的常法之神我”，其实是名言中亦不成立的遍计法，完全是由遍计障碍的执著性所假造，所以是最下劣的一种常见。

小乘宣说粗大的五蕴不成立，胜义中或者说圣者智慧前只成立无分微尘与无分刹那，不成立粗大的色法与心法。其所抉择的空性即是在无分微尘与无分刹那上以粗大的色法与心法空，从这种他空打破了粗大的色心诸法，具有一定功德的角度可以安立其属于内道的正见。但由于其将微细的无分微尘与无分刹那执为胜义中存在，故仍未超越微细的二取境界，所以以内道上上乘的观点观察小乘所讲的胜义亦非无迷乱的真实胜义，仍属迷乱的世俗法，

故其属相似他空中观。

大乘唯识宗更进一步宣说包括外境的无分微尘亦不成立的观点，即根本不存在心外自性独立的色声香味触之五境。所谓心与境别别独立，只是一种遍计，在实相当中，根本没有能取心与所取境别别独立的两种法，这种二取只是遍计所执的自性。所以按大乘唯识宗之见解可以通达不仅是粗大的色法乃至无分微尘亦不成立。此宗承许在实相当中，唯一是心识的见分与相分，除了识的相以及了别的两个侧面之外，根本就没有心外的境与境外的心，在实相中唯一成立依他起识不成立遍计二取法。所以随理唯识等的观点是承许在依他起上以遍计二取空，且彻底遮破心外之色法的观点，如是可以遮止心缘外境的散乱性。而且按观现世量观点讲，确实没有比其更究竟的理论，但是因为随理唯识等将依他起识执为胜义理论前堪忍的实有法，故在大中观看来仍属尚未到达真实他空之境地的不了义之相似他空的观点。

大乘他空中观讲一切客尘诸法在净见量前皆不成立，唯一成立心之自性如来藏，且此如来藏亦

是与无实空性双运的本来清净之光明，所以是如来上以客尘空，这便是最真实的他空中观。相似他空中观与真实他空中观的差别即是：前者对心识尚有微细的实有执著，后者包括这种执著亦彻底遮破。所以，虽然同样都是“一法上以另一法空”的语句，但是其中的所诠义却大有差别如有些人说：“佛经上讲他空的空如马上没有牛角的空一样，是最低劣的空性。”须知，这只是针对外道或内道下下乘宗派之观点所讲，并非指所有他空之观点都是下劣空性。所以真实他空中观从显宗角度讲是最究竟的正见，亦是了义当中最了义的法门。

掌握以上诸要义之后，下面正式进入本论的学习，首先分四个方面解释论名。

【他空】

即胜义以胜义不空，胜义以他法世俗显现空。或者说如来藏以如来藏的无上法不空。如来藏以迷乱的二取客尘显现空。

【承许】

即在名言中必须要有所承许，如必定有空与不空的承许，或者说决定要承许一者空另一者不空、一者迷乱另一者不迷乱、一者谛实另一者非谛实、一者实相中本有另一者实相中本无、一者有离有分别另一者无离无别、一者净见量面前不成立另一者净见量面前成立等诸种差别。如是种种的差别在真实名言中须要承许。否则便有过失。具善加辨别的有所承许是本论真正的观点。

【狮吼】

如佛在《大涅槃经》中云："狮子吼者名决定说，一切众生悉有佛性，如来常住无有变易，狮子吼者，不说一切法悉无常、苦、无我、不净，惟说如来常乐我净。"如是宣说，因为以他空承许显示了如来藏常住不空，客尘诸法本空，所以是真实狮子吼决定宣说。

【论】

即有殊胜改造与救护的作用。

【南无格日曼殊西日叶！】

【顶礼文殊上师！】

之所以一开始便对文殊上师顶礼以表敬义，是因为一切功德、加持悉地来源皆依赖于上师，所以首先对一切功德来源之上师作顶礼。“南无”是顶礼的意思，“格日”是上师之义，“曼殊西日”汉文一般念作“文殊师利”，“叶”是向或对于的意思，合起来便是向文殊上师恭敬顶礼。

以下两颂分别是顶礼句与立誓句。顶礼句颂曰：

【尊胜日亲人师子，弥勒无著承继师，

雪域传无畏狮声，于彼悉皆敬顶礼。】

顶礼的对境是真实他空中观的一切传承上师，即对遍知佛陀、弥勒与无著两大菩萨及雪域西藏弘扬他空的大菩萨们作顶礼。第一传承师就是无等导师本师释迦牟尼佛，所说的尊胜、日亲与人师子皆是佛之德号。因为天上天下，我佛独尊，超胜一切，所以称为尊胜。日亲有两种说法，此处按比喻来讲，如具光明的太阳能够让无数的水莲花皆开敷生长乃至成熟而成为水莲花的亲人般。同样，在佛陀智

慧大日轮的普照下，十方浩瀚世界之无量众生心的莲花都会打开，相续的善根都会因佛光的照触而得以增长、成熟，所以佛陀是一切众生最可信赖、最为可亲的亲人，故叫作日亲。如《宝性论》云:“犹如日轮无分别，光明一时普照射，能令水花得增长，亦令他物得成熟，如是如来大日轮，放射圣法无量光，于诸所化众生莲，无有分别而照入。”又称为人中师子是因为佛是人中大雄，雄猛无畏，故叫作人中狮子。如《宝性论》云:“无畏惧故善住故，坚固势力圆满故，释迦狮子如狮子，处大众中无畏惧。”如是此一句“尊胜日亲人师子”便如实描述了第一传承师无等导师释迦佛。此句结合本论归纳讲便是：本师释迦佛远离一切客尘他法，彻底显发了大光明的如来藏，故对如来藏法门作了最为殊胜之善说，所以成为人天尊胜，且以一切种智之光明无分别遍照而成为一切众生心性之莲花开敷的助缘，故成为众生的至亲。又为令众生开示悟入了义之究竟一乘而作大狮吼，所以是人中狮子。

在佛以后，继承佛陀如来藏了义教法的传承师即两大菩萨——补处弥勒与无著大菩萨。补处弥勒

菩萨著《宝性论》以光显第三转法轮了义如来藏经的密意。在补处弥勒菩萨之后，由无著菩萨将此教法广弘于人间，无著菩萨所著的《宝性论释》成为后世有情理解、受持《宝性论》最根本的一部注释。故此处作者再对继承佛陀他空教法的两大传承上师恭敬致礼。

接下来再顶礼雪域西藏传扬无畏大狮吼声的他空智者们，即顶礼遍知多洛瓦、遍知达　那他、遍知龙钦巴等。“无畏狮吼声”是比喻弘传他空如来藏究竟了义之教法没有任何妨害，能胜伏一切邪见，所以叫作无畏狮吼声。

立誓造论句颂曰：

【浩瀚佛佛子密藏，了义经续窍诀髓，

印藏智成密甚深，中观承许此略说。】

颂词中如实宣说了对于何种法义立誓造论的问题，即对于诸佛菩萨浩瀚的秘密法藏、了义经典与续部的窍诀精髓，也就是对印度与西藏的智者及成就者们秘密甚深的他空中观承许而略加解释。

所谓密藏，就是秘密的法藏，对此可以从深密

与保密两个方面作解释。第一，因为甚深秘奥，唯一是诸佛的境界，非常人能够了知，所以叫密。第二，由于诸佛菩萨护念甚深法的缘故，若非法器便秘而不宣，所以是密。以上论名，顶礼及立誓造论句属论的支分，以下是真实论体。

【于此，宣说他空观点的智者们将如来圣教第三转诸了义法轮所说的不退转无畏恒常之道、补处十地自在的善说——大乘无上续论、圣者无著兄弟宣说的诸甚深义、怙主龙树的赞颂集等显宗了义诸教典、吉祥时轮金刚等诸密续以及开显其密义的三部心注等如是一切的密义关要融于一味之中，开创建立了甚深了义的大中观宗。】

此段是讲如遍知多洛瓦、遍知达　那他等宣说他空观点的觉囊巴的智者们将诸多经、续、论的密义关要融于一味之中而开创建立了甚深了义之他空大中观的观点。诸大智者们所归摄的密义关要从经典方面讲是佛陀第三转法轮诸了义如来藏经所讲的不退转常恒之道的密义关要。从论典方面讲，是补处弥勒菩萨的《宝性论》、无著菩萨的《宝性论释》、世亲菩萨的《佛性论》、龙树菩萨的《赞法

界颂》、《赞菩提颂》等诸多显宗了义论典的密意关要。从密续方面讲，是时轮金刚、密集金刚与开显时轮金刚密义的三部心注等诸密续及注释的密义关要。

【此虽具有极其深广的秘密要诀，但当今诸多承担宣讲论典责任的智者、非智者（竟然）对此宗随意抨击，可谓极其迷乱！】

此大中观宗具有极深广的秘密要诀。从甚深实相方面点到了大无为法的心之自性光明如来藏本来常住，故抉择宣说深至极点。如《宝性论》云："本初如是后亦尔，真如法性无变易。"而从广大功德方面又点到了一切因功德与果功德皆是心之自性如来藏本自圆具的功德，亦是广至极点，故又具极广秘密要诀。如《宝性论》云："犹如大海器宝水，无量功德无尽处，具有无别功德性，是故犹如酥油灯。法身以及如来智，大悲之因涵容故，如以具有器宝水，是故宣说如大海。"又云："光明非是所作性，无别超过恒河沙，是故本来即具足，佛陀功德之诸法。"

虽然了义大中观具有极为深广的秘密要诀，但

是当今很多承担宣讲论典责任的智者非智者即某些后代自空中观论师对此宗随意抨击，批评他空宗没有宗派的来源，所谓的他空只是觉囊派的论师们闭门造车的产物，如是与外道梵天派等无有差别。

其实，无论是三转了义经典或者是续部的金刚句当中，对于佛教心要之本来清净的智慧光明都作过如实的开显。所以，将本来属于佛教心要的最了义的法说成是“没有真实来源”，将抉择究竟实相的最了义的观点说成“与外道无有差别”的说法都只能说明法本身是真实了义的，唯一只是批评者自己极其迷乱而已。

【彼理略说而言，若欲抉择他空宗，首当按怙主龙树的理聚论，须要抉择一切法无自性，若不知彼则不能抉择世俗以自体空、胜义以他空的道理，是故，最初应当抉择远离戏各别自证之义。】

此段讲了若欲真实悟入他空中观应必须依靠的途径，其中所说龙树菩萨的理聚论就是指《中论》、《六十正理论》、《七十空性论》等自空中观之论典。这些论是抉择自空种种胜义理论的积聚，所

以叫作理聚论。论中说，欲真实抉择他空观点的前提是抉择般若大空性，即以抉择自空作为抉择他空的前提基础。在此基础之上再抉择光明分乃至介绍金刚密乘甚深之关要，才能无误深入不可思议的境界当中。否则，若不了知一切法无自性的自空，便无法抉择世俗迷乱以自体空，胜义不迷乱以他空的道理。所以，在抉择中观正见的修学次第上，首先应抉择远离戏论的各别自证之义。

【此后，如是胜义远离戏论之义以能境无分别智证悟后，对于实相现相相同的境与有境称为胜义，对于实相现相不同的境与有境则称为世俗，因为如果以名言量观察，必有欺惑与无欺惑、迷乱与无迷乱的差别故，何者无欺并无迷乱即是胜义，相反则安立为世俗。】

远离一切戏论的空性义，以能境无分别智证悟之后，对于实相现相相同的境与有境称之为实相胜义，对于实相现相不相同的境与有境则称之为迷乱世俗。对此义，首先以海螺的比喻来说明。海螺本来的颜色是白色，但患有眼翳的人则见到是黄色，以此比喻现相与实相不相同。在这种情况下，存在

了别海螺是黄色的眼识以及海螺的黄色，此二者比喻迷乱的世俗。当此人眼翳消除之时，在他的无患眼识前现出海螺的白色，以此比喻现相与实相相同。在这种情况下，存在了别海螺是白色的眼识以及海螺的白色，此二者比喻实相无迷乱之胜义。

同样，对于一切诸法的显现，如果以名言量作观察，决定可以划分出欺惑与无欺惑以及迷乱与无迷乱的差别，即一切显现可以由互相相反的欺惑与无欺惑这两类所统摄。任何一种显现，不是欺惑就是无欺惑，不是无欺就是欺惑，绝对不可能有第三种情况存在。并且必须要成立如是两种差别，不可能都是欺，或者都是无欺。如果一概都是欺惑，则有情决定无法解脱，如果一概都是无欺，则有情不必修道便已解脱，或者在现相当中亦没有迷乱有情等的存在，所以决定存在如是两种差别。

正是因为以名言量观察决定有如是两种差别的缘故，所以某一种法无欺且无有迷乱便是此处讲的胜义，相反有欺惑以及有迷乱，便是此处讲的世俗，以名言量有如是二谛的建立。下面进一步宣讲有关二谛建立方式之方面的内容。

【安立二谛的方式，依现空安立者如共称，依实相现相是否相同而安立者如上所述，此二者在诸大经论中早有宣说，并非宣说他空者所创新安立。】

安立二谛的方式总共有两种：以显现与空性分别安立名言谛与胜义谛是现空二谛，如《般若经》以及自空中观的论典中所宣讲的即是，且此观点无论印藏的哪一种中观论师皆一致承许。另一种安立方式即是按照实相现相相同以及不相同而分别安立胜义与世俗，如上所释。此二种安立方式都是在大经大论中早有宣说过的，并非某位作为弘扬他空之智者的补特伽罗以自己的分别心而安立，并且亦没有前者是诸佛菩萨宣说，后是凡夫人分别臆造的差别。既然都是佛陀以及众所公认的大菩萨们早已宣说过的，便没有任何必要取一舍一，或者赞叹一者，呵斥另一者，当平等尊重，平等受持。下面便引用自他宗皆承许的教证来证明此点。

【例如《辨法法性论》中已说。】

《辨法法性论》中讲世俗时云："此中法相者，谓虚妄分别，现二及名言，实无而现故，以是为虚

妄。”又云：“无而现故乱。”由此可知，彼论将在实相中本无而在现相中显现的二取安立为世俗有法与将实相现相不相同的境与有境之显现安立为世俗的安立方式成为一致。尔后，彼论讲胜义时云：“复此法性相，无能取所取。”讲究竟转依时亦云：“悟达彼自性，谓真如无垢，一切唯真如。”可见《辨法法性论》将泯灭二取显现唯一是如显现的境界安立为到达法性之自性，与将实相现相不二的境与有境安立为胜义的安立方式完全相同。

【《宝性论》中亦云：“具有分离之体性，如来藏以客尘空，无有分离之体性，藏以无上法不空。”彼释云：“如来藏者，以有别有离的一切烦恼糠空，无别无离超过恒河沙数不可思议的如来功德不空。”】

弥勒菩萨与无著菩萨分别在《宝性论》及其注释中所提及的空与不空之义亦是指世俗的迷乱法是空，而不迷乱的胜义如来藏本来清净的智慧分则永远不会空耗。

即在实相中，自性清净的如来藏上本来没有应当遣除的烦恼客尘，故如来藏是以有别有分离的一

切烦恼客尘空。如是实相中本无的与实相不相同的客尘现相，便是一种迷乱的世俗。而在实相中，本来就有十力等无上的功德法且与如来藏的自性无别无离，故如来藏以无别无离超过恒河沙数之不可思议的如来功德法不空，而无上的功德法就是与实相不二的清净显现，故是无迷乱的胜义。所以此与他空宗所讲的空与不空之义亦是完全一致。

【大车圣龙树云：犹如火浣衣，为众垢所污，投于猛火中，垢焚非衣损，如是光明心，为贪等垢染，智火烧其垢，非彼光明性，尽其佛所说，显示空性经，皆为灭烦恼，非失坏此界。】

引用弥勒与无著两大菩萨的教证之后，再引大车龙树菩萨在《赞法界颂中的教证作为证明。龙树菩萨说：如一种特殊的在猛火中烧不坏的火浣衣具有垢染，将其放入烈火当中，结果只是垢染被烧尽，火浣衣却没有任何损坏。同样道理，如来藏光明心具有贪等垢染，以修道的智慧火可以烧尽客尘垢染，但是不会失坏光明的心性。且一切诸佛所宣讲的显示空性的一切《般若经》皆唯一只是灭除业惑

烦恼，并非失坏此种性。此处的界便是指自性住种性如来藏，所以龙树菩萨亦同样讲到：自性住种性如来藏是实相中本有且永远不会失坏的不空之法，客尘是实相中本无的迷乱法，由智慧火可以灭尽，如是在显示如来藏不空的同时亦显示了客尘的空。

【法王日登将花扎巴云："所观蕴空性，如蕉无实义，具殊胜相空，与彼者不同。"】

"法王日登将花扎巴"译为"妙吉祥称"，此法王是香巴拉二十五代法胤中的第一代。他曾将《时轮金刚根本续》节略成《时轮金刚摄略续》，在此续部中的这一颂明显说到：所观五蕴的空性，如芭蕉一样，一经分析便没有微尘许的实有。但是具有一切殊胜相的大空性与彼五蕴之空根本不同，因世俗五蕴之显现的空在胜义实相中本来没有，胜义实相是具有一切殊胜相的大空性。如是差距的宣讲亦可证明实相中本具不空之一切殊胜相。

以上引用诸大菩萨及新密宗香巴拉第一代法王的教证证明了以实相现相是否相同安立二谛的方式在诸大经论中早已存在，并非后人的臆造。

【如是所谓胜义本体不空是唯一按后一种二谛安立的方式宣说，并应了知二谛承许为遮一之异体，不能理解为如现空二谛一本体异反体的安立。】

此处所说的胜义本体不空，并非按现空二谛的方式宣说，唯一只是按照后面一种二谛安立的方式，即按实相现相二谛来宣说的。且二谛的关系是承许为遮一之异体，并非如现空二谛中承许为一本体异反体的关系。

以现空二谛来说，在名言当中，世俗谛显现与胜义谛空性可以说是一本体异反体的关系。所谓一本体是指现即是空、空即是现，如《般若心经》云："色即是空，空即是色。"如是将没有偏堕在任何边戏当中的无二无别之现与空在名言当中假立为一体。不过，此一体并非否定他体之后从肯定方面安立为实有的无二一体，而仅仅是从现空无二无别的角度在名言中假立为一体，故称之为一本体。

其次，所谓异反体是指应成派在随顺世间名言时亦安立为有现与空不同的反体，既有显现的侧面，又有离戏空的侧面，而且显现叫世俗谛，空性叫胜义谛，如是便有了现与空的不同反体，故称之

为异反体。所以现空二谛便安立为一本体异反体的关系。

以实相现相二谛讲，在名言中承许二谛是遮一之异体的关系。所谓“遮一”，即在真实的名言谛中，详细通过智慧辨别时了知，实相现相二谛不可能成为无二一体，所以遮一就是遮止二者一体，不成立二者无二一体。“异体”就是仅仅从“遮一”这一点上假立为异体，而并非是同时存在的两个法的他体关系，如东山西山般的他体关系不能安立。故“遮一之异体”是指并非同时存在的异体，而仅仅是从遮一的角度安立为异体。

之所以对实相现相二谛遮止安立为无二一体的关系，是因为此种二谛的世俗谛是指实相现相不同的境与有境，也就是分别心前显现的迷乱二取。虽在分别心前显现，但实相中本无，或者说净见量前根本不成立。另一方面，胜义谛是指实相现相相同的境与有境，也就是圣者智慧面前显现的无迷乱的光明，此是实相中本有或者说净见量前成立。面对如是情况，若将二者[安立为是无二一体，则无法区分迷乱与无迷乱，欺惑与无欺惑的差别，结果

会导致要么都成为迷乱，要么都成为无迷乱，但这在名言中无法成立。所以，对此种二谛不能说是无二一体，必须要遮止无二一体的观点。

既然对此二谛已经遮止无二一体，则又为何说并非真正的别别他体而只是遮止一体的假立异体呢？对此疑可以通过道理遣除。

只有同时存在的两个法，才有可能成立是名言中真正的别别他体的关系，如果只是一个法，则不可能自己与自己相异。循此理分析：当二取显现时，真如法性不现，当真如法性现前时，二取隐没，所以实无而现的二取有法与实相现相不二的无迷乱显现不可能同时存在，两者是“一者有，另一者无的关系”，故不是真正的他体。

【如是实相现相不同的诸迷乱显现虽在迷乱者前显现，而实际如是不成立故，称为世俗。相反，在无迷乱证量前如显现般成立，对此以正量无有能害故，称为胜义中有与谛实。此不必是于空性外异体存在的谛实显现，因为先建立法界现空双运具一切相的空性后，如是已承许实相胜义谛故。】

如是便可辨别清楚世俗与胜义的差别。所说世俗，即实相现相不相同的迷乱显现。它虽然在迷乱者前显现，但在实相实际本性中并非如是成立，以此原因便称之为世俗，故世俗是实相中本无之虚假的假相。所说胜义，即是与迷乱世俗相反，在无迷乱的净见量面前，实相就是按如何显现般成立 ，所现的即是实相，故称之为胜义有。且对如是清净显现，以正量无有任何妨害，所以是无法否定的谛实。

但是，不能将圣智自证的“谛实”认定为空性之外的谛实显现。圣智自证之“谛实”与“非空性的谛实”二者之间无法等同，相反，圣智自证的谛实就是与空性无离无合的实相。因为在净见量的智慧面前安立清净光明分时已经首先以胜义理论建立了法界现空双运具有一切殊胜相的大空性，如是已经承许了实相胜义谛的本体是大空性。包括在《如来藏大纲狮吼论》中亦同样讲到：“凡是承许无变法界是佛性，首先当须认识所谓的法界是某施设处——真实胜义二谛大双运极无所住中观义。”

【是故，如此胜义从自性角度不空，在名言中譬如须安立如绳一般的是胜义谛。如蛇一般的是世俗谛。要分辨名言中一者成立，另一者不成立的差别，绝不能二者同为迷乱或同成谛实般。因此胜义自体不空，也就是胜义不迷乱的境与有境二者都具有故。对此有，没有非如是的正量能害，此是以抉择空性的理论为前提后所成立的结果，并且以观名言量真实成立，对此以诸天在内的诸世间谁也无力反驳。】

此段亦是继续宣讲胜义如来藏不空之理，首先以比喻来说明。如黄昏时，见花绳为蛇，而在光线具足的白昼则见唯一是花绳。既然有如是见蛇与绳的不同，则在名言中就一定有一者真实中成立，另一者真实中不成立的差别，不可能二者同成迷乱，或二者皆成立为谛实。当我们承许花绳是谛实之真相的同时，便自然承许另外的蛇是迷乱的假相，故在此二者当中若一者是真，则另一者必然是假，反之，亦复如是。不仅讲他空中观时须如是承许，包括讲自空中观时亦有如是承许，如《入中论》云："观待彼识二俱实，待明见境二俱妄。"所以，在名言中须安立如花绳般的胜义谛与如蛇般的世俗谛，此二谛决定存在一者是实相中有另一者是实相中无

的差别，不可能二者都是迷乱或者都是谛实。如是善加辨别，才相符于第三转法轮善加辨别的含义。

下面再以理具体抉择“胜义以自体不空”之义。此处胜义是宗法，以自体不空是所立，论文中讲了四种能立的根据。

第一能立：胜义不迷乱的境与有境二者都具有故。

从名言的角度讲，佛陀的境界中并非如兔角般的空无，而是一种具有胜义不迷乱的境与有境的殊胜境界。每个佛教徒对此观点都会承认。

第二能立：对此有，没有非如是的正量能害。

即对于“不迷乱的境与有境二者都具有”之理不可能有任何人能够以任何正量遮破说：“根本不存在如是不迷乱的境与有境。”倘若有正量能够以任何正量遮破，则必须成立一切凡圣都具有迷乱的境与有境，如是佛的智慧以及圣者入定的智慧亦成迷乱体性。但是此种观点，任何一个佛教徒都不可能承许。如是理论月称菩萨在《入中论》中亦有宣说，如《入中论》云：“如有翳眼所缘事，不能害于无翳识，如是诸离净智识，非能害于无垢慧。”

第三能立：此是以抉择空性的理论为前提后所

成立的结果。

以抉择空性的胜义理论抉择诸法本自远离一切戏论的真实性后，便成立一切迷乱的人与法的显现皆是实相中本无。如是在实相中唯一成立离戏光明，所以，胜义自体是建立在空性前提上的本有。

第四能立：并且以观名言量真实成立。

按照名言量来衡量，十法界皆具有自界的境与有境。即从六凡来讲具有地狱乃至天的境与有境，从四圣来讲具有声闻乃至佛陀的境与有境。

并且随着障碍的不断清净，补特伽罗的境与有境亦不断清净，至佛位便成为无有更上之最清净。在如是所有的境与有境当中可以分成迷乱与无迷乱的两种，划分的标准即是：凡是现相不同于实相的境与有境便安立为迷乱的体性，反之则安立为无迷乱的体性。如是衡量佛的境与有境可以周遍决定是现相同于实相的境与有境，此是从正面讲。

从反面讲，若承许在佛的智慧前，现相不同于实相，则应成佛的境与有境是迷乱的体性。因为由于佛的智慧没有现见实相，故只能成立有境是颠倒的心识，又由于现相是不同于实相的实际中本无而

现的妄相，故只能成立境是虚妄。并且由于不见实相还应成佛的相续有障碍，应当还有增上而不是无上的过失。但如是观点，凡是佛教徒都不可能承许，以理亦不可能成立，如是便决定成立佛位有实相现相相同的境与有境的存在。

再衡量圣者菩萨入定的境与有境亦决定成立现相同于实相。因为假如入定时现相不是实相，则应成立入定智慧只是一种未见法界的颠倒心识。如是入定之有境只是虚妄分别心而非无分别智，但此观点有与圣教量以及瑜珈现量均相违的过失。所以大乘圣者菩萨入定位亦决定有实相现相相同的境与有境的存在。

由上面讲的四种能立，可下结论说：对于以名言量真实成立胜义以自体不空的观点，以诸天在内的诸世间，如沙门、婆罗门、天、魔、梵天等，任谁亦无有能力如理遮破。

【如果胜义自身是谛实与无欺故，何时也不以如是之法空，如果空则须有成立非谛实及迷乱的正量，然而不可能有彼故，如果有彼，寂静涅槃应成不可信任之处，然此

种承许除魔与外道中不具正量的说法者外，对此教法具信者谁会宣说。】

所谓胜义，是实相现相相同的境与有境。因为现相即是实相，实相即是现相，所以是谛实与无欺，无有半点虚妄，因此何时亦不以如是的胜义法空。即便要宣说胜义自身空也不能凭空宣说，必须要有成立非谛实与迷乱的正量，不具正量的宣说无有任何意义。

但是何时也不可能具能立的正量，因为正量中的观现世量无法衡量胜义如来藏的光明分，而净见量面前又必然成立实相现相不二的胜义本体。若以净见量成立胜义是非谛实与迷乱，则世俗在净见量前便应成立为谛实与无迷乱。但实相中本无的现相若成立是无迷乱，则净见量便不是净见量而应成为颠倒之非量的过失。

再者，假如有成立胜义是非谛实的正量，则应成寂静涅槃是不可信任之处。但此种承许除邪魔与外道中非具正量的说法者外，凡是对于佛陀之教法具有恭敬与信心的人，谁又会讲寂静涅槃是实相中本无的欺诳之处呢？

【虽然实相胜义本来如此，但对未如是证悟的迷乱显现有能成立非谛实及迷乱的正量，此处称之为世俗，与具遮障义之名的意义相同。】

虽然实相胜义本来如是存在，但在未证悟实相的分别心前依然有迷乱的显现。因为此种显现是“实际没有而现的现相”，所以便有能成立其是非谛实与迷乱的正量，即虽然在净见量前不成立，但在分别心前仍然显现。弥勒菩萨在《辨法法性论》中亦云：“无而现故乱，有不现亦尔。”彼论亦将如是无而现的迷乱显现称之为世俗。此世俗与“具有遮障义之名称的意义”相同，即与自空中观将障碍现前真如本性的迷乱显现法称之为世俗的讲法相同。如月称菩萨在《中论》之注释《显句论》中讲世俗的释词有三种含义，其中一种便是以能障为世俗，以无明遮障证悟实相空性的缘故。而本论此处所讲的世俗亦是以具遮障义而安立世俗之名称。

【因此胜义以彼世俗空，因为以具世俗名者即迷乱显现所摄的境与有境，彼等自性本来即空如于绳以蛇空般，如是尤需承认。】

经由以上以正量的观察，便成立了他空之观点——胜义以彼世俗空。成立此理的理由是：迷乱显现所摄的境与有境在实相中本来没有，故世俗自性本来即空。比喻是“于绳以蛇空”，即由于在绳体上本来没有蛇的存在，故只是对于花绳上本来没有蛇的真实叫作“花绳以蛇空”，并非是有花绳与蛇的两种法，将蛇去掉之后叫作“他空”。

同样道理，实相胜义以迷乱世俗空亦并非在实相中既有胜义又有世俗，将世俗去掉后便叫作他空，而唯一是从在实相中本来没有迷乱显现所摄的境与有境的角度宣说实相胜义以迷乱世俗空。下面首先讲他宗观点，然后以同等理安立他空亦可真实成立，以如是方便来作抉择。

【按照自以为遮破他空的他宗观点而言，如同无实有是抉择胜义理论的所立而不能承许为所破，以及远离戏论是抉择胜义理论的所立而非所破故，如果没有无实有及离戏论的承许，则彼自宗应成没有任何所立。】

“自以为遮破他空的他宗观点”主要有两种，其中一种讲：无实有是抉择胜义理论的所立，不能

承许为所破法，若无实单空的承许都没有，则应成自宗没有任何所立。另一种亦是以相同方式说：远离戏论是抉择胜义理论的所立而非所破，若没有远离戏论的承许，则应成自宗没有任何所立。如是他们承许无实有的单空或远离戏论不能作为所破，否则便没有大中观应成派之宗派，或者佛护、月称等安立应成派的根据应成没有。

【同样，如果胜义也如世俗般自性是空，则不能成立胜义不迷乱与实相中谛实，也不能成立世俗迷乱及彼本体不成谛实，由于此处所谓的空是观察某种空基以某法空故。】

同样，若胜义亦如世俗般自性是空，则胜义便成为实相中本无之法，如是便不能成立胜义不迷乱与在实相中谛实的观点。进一步分析，由于没有胜义不迷乱的安立，便不能成立世俗的迷乱。或者说由于不能成立胜义在实相中谛实，便不能成立世俗在实相中非谛实。原因即是：此处所谓的空是观察某种空基以某法空，若空基不成立，则无法成立空的世俗法是迷乱以及本体不成谛实之观点。

如花绳以蛇空的前提是必须成立花绳是谛实，方能成立蛇相是虚妄。若连作为空基的花绳也没有，则蛇相又观待何者为虚妄呢？凡是说虚妄或迷乱一定要观待谛实或无迷乱而说，在名言中不可能不观待而安立虚妄或迷乱之观点。

【倘若胜义自性空，应成没有以观察虚实的正量能害迷乱显现与不能害无迷乱显现的差别，以此将如同绳蛇二者应成同有或同无般。】

若在净见量前成立胜义不空谛实，世俗自性空。便有以观察虚实的正量能够害迷乱显现与不能害无迷乱显现的差别。

相反，假如胜义自性空，则胜义与世俗一样都成为实相中本无的法。如是便无法安立以正量能害迷乱显现与不能害无迷乱显现的差别，即应成：以正量平等能害或者以正量平等不能害。

第一，若以正量平等能害，则应成胜义与世俗在正量前平等不存在，如蛇与花绳在无患眼识前同成无有般。

第二，若以正量平等不能害，则应成胜义与世

俗在正量前平等存在，如蛇与花绳在无患眼识前同成存在般。

如是则破坏了一切真假差别的安立，所以必须要承许如来藏不空，世俗迷乱法完全空的观点。

【以世俗空决定堪为空性，因为由不成立谛实，实执即是迷乱识，故是欺惑并漂泊于轮回中，如是迷乱的境与有境二者，此处均为世俗故，倘若以彼空不堪为空性则同样应成以无谛实也不堪为空性，以及以遮止实执不堪为修持空性。】

宣讲三转法轮时，以世俗迷乱的空决定能够作为远离戏论的空性。因为不成立世俗是谛实，故“执著世俗谛实之实有的执著”便成迷乱的心识，所以是欺惑。且以迷乱的心识漂泊在轮回当中，即由迷乱心识的力不断以十二缘起的方式流转。如是便是迷乱的境与有境在此处均为世俗的缘故。

若以此世俗空不能作为空性，则同样按汝等之观点应成立：以无实有亦不能作为空性及以遮止实有执著亦不能作为修持空性。具体解释便是：

某些后代中观论师承许“柱子以柱子不空，柱

子以实有空”，即显现以真实之中本无的实有空。如是以同等理反驳。

第一、如果认为“胜义以胜义不空，胜义仅以世俗之迷乱二取空的他空非为空性”，则“显现以显现不空，显现只是以迷乱所计的实有空”同样不能成立为空性。

第二、如果认为“虽然已遮止对世俗他法的实执但由于没有修持胜义空便不属于修持空性”则虽然已遮止对显现以外之实有的执著，但由于没有修持显现本空亦同样不能成立为修持空性。

【如是由破除边执戏论的境与有境故，远离能所二取的空性此中也能圆满，因为二取所现的一切戏论都由迷乱境与有境所摄故，此处将彼安立为世俗。】

此段中的世俗是指迷乱的境与有境，包括以二取所显现的一切戏论，即一切能见所见、能闻所闻、能知所知、能说所说等的二取法皆属于世俗的范畴。世俗空是指在实相中所有迷乱的境与有境皆不存在，或者说胜义中本来远离二取所现的一切戏论。空性是指诸法本自远离二取的大空性。

如是可知，只要遮破边执戏论的境与有境，便自然亦能圆满远离二取的真实胜义之大空性。因为凡属二取所摄的一切戏论皆含摄于迷乱的境与有境当中，而此处又将其安立为世俗，所以，世俗空实际上能够圆满远离二取的空性。

下面再从反面以同等理论对他宗放同等应成的过失。

【倘若以此不堪为胜义空性，则同样应成以远离戏论也不堪为空性以及以修持离戏智慧不堪为修空性。】

此亦是从两方面讲：第一，如果以世俗的迷乱二取之他法空不能作为胜义自己的空性，则应成：以远离世俗分别心所计的种种戏论之他法亦同样不能作为胜义自己的空性。

第二，如果修持远离客尘二取他法的无二取智慧不算是修持空性，则应成修持远离戏论他法的离戏智慧亦同样不能算是修持空性。

【问：彼胜义难道不是无实有或离戏论吗？】

他宗认为既承许胜义是空，又承许是谛实则不合理，便发出质问式的难问：胜义难道不是无实有

或者说胜义难道不是远离戏论的吗？言外之意便是若承许胜义是空则不应再承许胜义是谛实坚固之法。

【答：彼者如果不是无实有或离戏论，则绝对不可能是胜义，定如此处的世俗一样。】

从反面回答：若承许胜义不是无实有，则将成立胜义是堪忍实有，若承许胜义不是离戏论，则将成立胜义是戏论之法。如是胜义不可能成为胜义而决定与本论所讲的后一种安立二谛方式中的世俗相同。何以故？因为在实相中本来没有堪忍的实有或者说四边的戏论，所以"所现的实有与四边戏论"决定是不同于实相之分别心的所缘，如是唯一属于此处的世俗，而不可能是胜义。

【问：胜义即是无实有与空性，为何又说彼实有与自性不空呢？】

对方见到自宗承许胜义是无实有与空性，便汇集相违而发难：既承许胜义是无实有，则为何又说是实有，既然承许是空性，为何又说自性不空。

【答：此处所说的实有与不空的意义，是指在观名言量前成立与有，而你们对此义根本没有了知就反驳而已。】

因为实有与不空在不同的理论范畴内有其各自不同的相应之定义，故自宗所言不成任何相违之过失。须知，他空宗讲的谛实与不空是指在观名言量前成立与有，并非自空中观以胜义理论观察时所遮破的堪忍实有与不空。所以，汝等看似应理的反驳，实际上只是由于根本不了知他空宗所讲谛实与不空之定义的无有理论的反驳而已。

【那么是否承许既是实有，又不实有，既是空性，又是不空呢？】

对方之所以继续作如是辩问，原因在于对于两种说法的词句表面虽然看起来似有相违，但在实际意义上完全一致的道理还未如实理解。故而又说：你们是否承许既是实有，又非实有，既是空又非空呢？若如是承许应成有很多过失。

【答：彼者绝非如此，如同你宗安立 显现为世俗，空性为胜义。其中以胜义量观察时，承许不能遮止无实有与离戏般，同样，承许迷乱是世俗及无迷乱是胜义的我宗，也承许

不能遮止无迷乱的胜义以及彼者无迷的实有，此理相同故。】

此段回辩的要点是以对方承许的观点为喻来成立空性之胜义在名言中谛实不空的观点。具体内容如下：

如你宗将显现与空性分别安立为世俗与胜义的同时，亦承许以胜义量观察时，无实有与离戏论不能遮破，而应当作为抉择胜义理论的所立。且讲根据说：如果无实有与离戏也一概破除，则应成无有立宗的过失。如是便知，其实你宗将无实有与篱戏承许为所立的观点，实际就是在名言中承许“无实有与离戏空性”谛实不空。而将迷乱与无迷乱分别承许为世俗与胜义的我宗与汝宗同样承许不能遮破无迷乱的胜义，同样承许无迷乱的胜义谛实不空。所以所谓“空性不空”并非既是空又是不空之义，而是远离戏论的实相胜义谛在观名言量前成立的意思，故不会有任何自相矛盾的过失。

下面是总结：

【因此大车无著说：“若于此非有，由彼观为空，所余非无故，如实知为有。”如彼所说，凡是建立破立时，

以理不能成立之法，虽须遮止，然而以理成立之义则不能遮破而须承许，倘若平等一切都破，则应成“能说之法与所说之义真不真实的差别”没有能立的正量，由此不能生起任何定解。】

此段说明了在名言中并非一概破除，或者一概承许，而必须有破有立的道理。如大车无著菩萨在宣讲善加辨别名言观点时说：“如果于此法上没有彼法，便由彼法观为空，但是剩下的此法并非没有，所以应如实了知此法是有。此观点亦可以比喻来讲：如患眼病之人，虽以有翳眼根见花绳是蛇，但实际中在花绳上本没有蛇，蛇在花绳上亦决无可能成立，故必须遮破，如是花绳以蛇空。但是排除蛇之后，剩下的花绳并非没有，所以花绳不仅不能遮破，并且还须要从肯定方面承许是有。同样道理，在名言谛中，凡建立破立之时，皆须善加辨别。即并非无简别地一概破除或者一概建立，而是以理成立者建立，以理不成者遮破，如是无颠倒地建立破与立，才相符于名言的正规。

再从反面解释：倘若在名言谛中对一切皆平等破除，则有“是非真假不分”的过失，即应成“能

说的法与所说的义真不真实的差别”没有能立的正量，由此对“真实应取，虚妄应舍”生不起任何真实的定解。

对于此处讲的名言中无误破立的规律，对方却错误地理解为胜义谛当中亦应有破立，便开始提问：

【问：难道超越破立的法界各别自证境也不承认吗？】

在了义的《般若经》与龙树菩萨的理聚论当中一再宣说各别自证境的法界超越了破立，难道这一点你们也不承认吗？对此提问，自宗无有任何畏惧之处，且采用以问代答的善巧方便来破其执著、遣其疑惑，便说：

【何出此问，应如是反问。】

你为什么提出这种疑问，如此反问，意在让对方说出这样问难的理由后，再破除其能立的根据，如是疑问便会自然消除。

【他宗当答：因为你宗在承许完全断定所破遮止与所立安立之规后，住于不欲破除一切法的具足所缘之地故。】

他宗会这样回答：因为你宗并非无破无立，而是很肯定地断定：一切不能以理成立的所破必须遮破，一切以理成立的必须建立。如是承许"断定有破有立的规律之后"实际安住于"不想遮破一切法的具足所缘的观点"之上。

【反驳：各别自证境法界超越破立故，对此我宗承许为胜义，而在以名言安立"如是成立的彼胜义是胜义中成立"的此处则作破立，此二者并不相违。】

若能如理了知胜义中无破无立与名言中有破有立的差别所在，便可理解此二者并不相违。"不是分别心的所境，唯一是各别自证境"的法界超越了破立的缘故，便承许为胜义，对此我宗亦如是承许。龙树菩萨在《回诤论》中云："若以现量等，能缘于少法，则应破与立，无故无承认。"月称菩萨亦在《入般若波罗密多论》中云："唯遣破立二，实无诸破立。"全知麦彭仁波切在《智慧品注释》中亦说："因此不是遮破任一法后，安立另一法，因为破除一切戏论后，最终将入于远离破立的法性真如。"同样弥勒菩萨在《宝性论》中亦云："此无

任何所遮遣，亦无丝毫所安立。”

从胜义角度讲，虽然法界远离破立，但是以名言量安立“如是成立的远离破立的胜义是在胜义中成立”的此处则是作不错乱的破立，此二者并没有相违之处，下面讲二者不相违的理由：

【因为如果不承许名言中安立胜义自性不空，则应成远离破立的胜义也将无有故，如同若无名言中无自性的承许，则应成有自性成立般。同样，胜义倘若以自性空，亦即如是不能成立，则应成彼胜义实非胜义而是世俗。】

首先应当明白在名言中应有所承许的观点，即若不成立正面，则必定要成立其反面。如全知麦彭仁波切在《辨中边论》的注释中讲到：“名言中不论否定的破除抑或肯定的安立，应知决定是有承认的。”所以非正即反，若不承认正面，即须成立反面，二者必立其一。

此教证结合此处讲便是：若不承许在名言中安立胜义自性不空，则就要承许胜义以自性空，即承许“远离破立的胜义”如石女儿般根本不存在。如是按照某些后代中观论师的观点来讲，若不承许“无自性”则就等于在反面成立了“有自性”。同

样，若在名言中成立胜义以自性空，也就等于承许胜义不能成立，本来没有，则此胜义应成不是胜义而是世俗的过失。

故由名言的规律，决定要承许胜义不空的观点。虽如是承许胜义不空，但其是在承许“胜义是无有破立之体性”的基础上承许的，所以根本不会有任何相违之处。

【若想，如果如是胜义从本体上已成立无实有与离一切戏论，以彼不堪为空性，仅以所谓胜义不空的名言安立的词句也应成执空性为有事的不可解救之见，又应成轮涅非平等，而且胜义独立成为恒常永固等过失。】

对方若想：如果胜义从本体上已经完全成立无实有与远离一切戏论，认为以彼仍不能作为空性，而仅仅以你们所谓胜义不空的语句也只能成为执著空性为有事的不可解救的恶见。而且，在诸多经论当中再再宣说轮涅诸法完全是一味大平等性，但按照你们的观点讲胜义不空世俗空，如是“一者有，一者无”，应成轮涅非平等，胜义独立成为恒常永固等过失。

对于他宗所说的两个方面，下面分别作破斥，首先以同等理破斥，以说明在名言中承许胜义在胜义中成立并不会成为执著空性为有事的恶见。

【反驳：此对大宗派全未理解，因为分明承许空性无实有与离戏论，于彼怎会实有及有戏论，仅说胜义于胜义中成立，宣说彼者非是世俗，以此种方式安立空与非空的名言，此处是所立故。】

你们对于他空大宗派根本没有理解，因为明明已经承许胜义没有丝毫堪忍的实有以及远离一切戏论，怎么又会承许实有与有戏论呢？

第一，仅仅是从胜义于胜义中成立的角度，安立非空的名言。

第二仅仅是从胜义不是迷乱二取，迷乱二取在胜义中不成立的角度安立空的名言。

如是安立空与不空，根本没有承许胜义有戏论及胜义中存在堪忍实有的法，因为在此处是以名言量作为所立的缘故，所以是你们自己搞不清词句的意义，才误认为有“执空性为有事”的过失等。

【如果说名言中如是承许，应成缘空性为有事之见，那么承许无实有同样应成执空性为有相的不可解救之见，以及承许离戏论也应成缘空性为不可说之有事的不可解救之见，此理相同。】

如果在名言中承许胜义不空会成为缘胜义为有事的见，则按同等理类推承许无实有，应成执著无实有为有相的不可解救之见，以及承许离一切戏论的大空性在胜义中成立，同样亦应成缘空性为有事的见，而且此有事是一种不可说有、不可说无、不可说亦有亦无、不可说非有非无的不可言说的有事，如是与数论外道缘不可思议的神我、内道犊子部缘不可说常、也不可说无常的我成为同一类的恶见。

【总之此处胜义与世俗的施设处分别认定为无迷乱与迷乱的境与有境，并且无迷乱的胜义在无迷乱心的所缘境中有及谛实，承许彼者以世俗迷乱空，而名言中自体不空，即是圣者净见量前承许为有者。】

总而言之，此处胜义的施设处认定是无迷乱的境与有境，世俗的施设处认定是迷乱的境与有境，而且承许无迷乱的胜义在圣者净见量面前有。如是

在名言中承许胜义自体不空，胜义以世俗迷乱空的真实他空观点完全可以成立。

下面从反面讲：如果在名言中承许胜义自体空应成的各种过失。

【倘若胜义以自体空，则不能将彼安立为世俗的空基，如是由无法安立圣者入定境界中何法有无之差别故，应成胜义非胜义及世俗非世俗而与胜义平等。因此，无论何时若不如是承许则不如理，对他空宗所说的一切过失对宣说空性无实有及离戏论的诸宗也同样具有。】

以他空的观点来讲，所谓此法是彼法的空基，就是此法以彼法空而此法不空，如是此法便安立为彼法的空基。如花绳以蛇空，花绳不空，花绳便安立为蛇的空基。

如是如果胜义与世俗一样都是自体空，则便不能将二者安立为空基与所空的差别，同时亦无法安立圣者入定中何法是有何法是无的差别。因为承许胜义与世俗都是自体空的同时，也就等于承许二者都是圣者入定中没有的法，如是便无法安立一者是有，另一者是无的差别。

由于无法安立圣者入定境界中何法有与无的差别，便应成胜义非胜义，且应成世俗非世俗而与胜义平等。为何如此讲呢？

第一，因为所谓的胜义在圣者入定境界当中没有，所以不成为胜义。

第二，因为只有观待无迷乱的胜义，才可以安立迷乱的世俗，如果没有无迷乱的胜义，则应成世俗非世俗而与胜义平等。

所以无论何时，如果在名言中如是否定胜义以自体不空，便与正理不相合，而且对他空宗发的一切过失，实际上对于宣说空性无实有以及空性离戏的宗派亦同样具有。

下面是破斥认为承许胜义不空、以世俗空应成轮涅不平等的妨难。

【（再者，）并非轮涅二法以有与无的方式成为异体而有寂不平等，因为迷乱轮回与无迷乱涅槃二者双俱，在名言中何时也不可能存在。轮回虽现，但并非如是成立，而轮回的自性本来安住于清净胜义大涅槃，即是此处所立故。对彼称为有寂平等，无论何宗，唯一对一切法本住于胜义法界称为有寂平等，并不承许轮涅并集于一体。】

释论：此段反驳的内容可以从两个方面讲。

首先，从现相方面讲，轮回与涅槃此二种法并非以有与无的方式成为别别他体而有寂不平等。因为迷乱的轮回与无迷乱的涅槃此二者在名言中何时也不可能并存。如在梦中是迷乱的显现，其不可能与觉醒位之无迷乱的显现同时并存，梦中非醒觉位，觉醒位亦非梦中。同样，名言中轮涅亦不可能同时并存，且轮回非涅槃，涅槃非轮回，二者在名言中不可能平等无差别。所以，我宗的承许并不会成为轮涅别别他体而有寂不平等的过失。

其次，由于上面的抉择，便可了知说轮涅差别时是从现相上讲，而当说轮涅平等或者说有寂平等时唯一是从万法究竟的实相上讲。而此观点正是我宗的所立，我宗从来没有承许过实相中有寂不平等的观点。

我宗承许轮涅平等即是指轮回虽然显现别别的二取法，但是在实相中并非如是成立，实际上轮回的自性本来就安住在清净的胜义大涅槃中，本来就安住在明空双融的实相中，无丝毫之动摇，这就是我宗在此处所安立的胜义不空。当我宗在讲轮回

的二取客尘显现在实相中没有时，也就等于是说“轮回的一切法本来就是住在胜义实相当中”，即有寂平等性。关于此观点在《般若经》与三转了义经中都有宣说，如《般若摄颂》中说：“应知色净即果净，果色净乃遍知净，遍知净乃果色净，如空无异无断坏。”《宝性论》中云：“本初如是后亦尔，真如法性无变易。”全知麦彭仁波切在《如来藏大纲狮吼论》中亦说：“诸甚深经典的究竟密意是在真实义中，法性自性、法身的本体无有生灭，一切诸法本来平等是正等觉佛，或是本来寂灭的涅槃以及自性光明等。”又说：“如是如来藏的本体远离一切有无、常断等戏论，二谛无别唯一明点平等性，在彼实相体中现有诸法是一味唯一性。”

所以，轮涅平等并非如他宗所说，好象将两个物品装到同一容器里便成平等般，而是从实相角度讲本来无二，本来没有别别的轮涅之差别法。故无论是大乘哪一个宗派，唯一是对一切法本来安住于胜义法界称之为有寂平等，并非承许轮涅两种法并集于一体当中。如是他空承许并非与大平等相违，因为正是由于实相中一味平等，所以才安立轮回的

客尘在实相中本来没有的空，如来藏在实相中本来成立的不空。另一方面，如果了知胜义以世俗空的道理，便了知世俗迷乱现相在实相中本不成立，真实之中唯一只是明空双融的如来藏，这就是真如大平等。

【另外，胜义不以胜义空，倘若胜义以胜义自己空，则彼胜义非是胜义而应成世俗迷乱的显现。对于如是宣说欲强烈反驳的人应当谛听：你们不也说瓶不以瓶空而以实有空吗？如是名言中有的一切法承许非自空，而是以实有空的他空，如果此说合理，则你宗实际已承许胜义不以胜义空及其合理性。】

释论：此处仍然是以对方的承许来成立他空的观点。自宗认为：胜义不是以自体空，因为如果胜义以自体空，则应成此胜义不是胜义而是世俗迷乱的显现。如是“胜义不空”的说法，他宗一直想强烈反驳。此处以其自宗的观点来说明“一直想驳斥他空的他宗”实际一直都在承许他空之观点。

汝等当谛听：你们不是再再宣说宝瓶不以宝瓶空，宝瓶以实有空吗？且说如果宝瓶以宝瓶空则应成名言中都不存在宝瓶，从而导致严重毁谤宝瓶之

缘起显现的过失。如是名言中的一切法，如宝瓶、柱子、山河大地等，所有这些显现法皆非以自体空，唯一只是以实有空。如果这种说法合理，则实际上你们已经承许了胜义不以胜义空以及此说法的合理性。

【若想，胜义不以胜义空则应成不以实有空，此理瓶等也相同。】

释论：对方若想：如果胜义不以胜义空，则胜义应成实有之法，而不会成为以实有空。

自宗以同等理回驳：此种道理，在瓶等的显现上亦复如是，因为你们讲宝瓶不以宝瓶空，如是宝瓶亦应成不以实有空的实有之法。

【因此，我宗胜义虽不以胜义空，然以世俗空故，何况说迷乱显现成为实有。如果承许一切二取世俗为空性尚不堪为空性，则未以一切二取世俗空仅遮止遍计之境——独立的实有又如何堪为空性。如同承许虽遮实有然而无实有遮止不了、不遮止、不能遮止般。同理，虽遮一切世俗迷乱，然而胜义无迷乱遮止不了、不遮止也不能遮止，此理相同。】

释论：因此，我宗胜义虽然不以自体空，但是以世俗空的缘故，所以一切世俗的迷乱显现连有都不成立，又怎么会成为堪忍实有之法？下面分别从反面与正面，以同等理说明他空的观点无法遮破。

首先，从反面讲：如果承许一切二取世俗空仍不能作为空性，则汝等所承许的未以一切二取世俗空，仅仅遮止一种遍计法，即仅遮止独立的实有之空又怎能作为空性呢？

其次，从正面讲：汝等承许虽可遮破实有，但是无实有遮止不了、不遮止也不能遮止。因为无实有以正量成立。所以遮止不了；因为无实有是所立，所以不需要遮止；若遮止了无实有便要成立反面的实有，所以也不能遮止。

如是，我宗承许虽然可遮破一切世俗迷乱法，但是胜义无迷乱遮止不了、不遮止也不能遮止的道理与汝等完全相同。即因为胜义无迷乱以净见量成立，所以遮止不了；因为胜义无迷乱是所立法，所以不需要遮止；若在名言中遮止胜义无迷乱，便要从反面成立胜义是迷乱的结论，所以也不能遮止。

【总之，你宗安立的无实有理论未破世俗故，空基成为世俗，由此承许胜义不以世俗空。而我宗则承许空基胜义以世俗空，因此空基无实无遮之上实有空的独立空性与自体不空的独立世俗显现——以单独实有空的空基，现空二者何时也不双融而住，有寂平等从二谛的角度何时也不可能有，因此应当如是广推而持要点。】

释论：总之，由于你宗安立的无实有理论没有遮破世俗的显现，所以，空基便成为世俗，由此承许胜义不以世俗空的观点。与你宗不同，我宗破除世俗，承许世俗本来就不成立；不破胜义，承许空基胜义不空。如是我宗建立空基胜义以世俗空的他空宗。

而你宗所说的空，是指空基无实无遮之上另外一种实人、有空的独立空性。空基是指自体不空的独立世俗显现，所以显现是不空的空基，空是指显现上不成立的实有。如是别别独立的显现与空性何时也不是双融而住，也就是说，你宗所说的柱子等显现法是二谛当中都不存在了，而所说的空性却又是二谛当中都不存在的法。如是以一种根本不是空性的法与另一种如石女儿般根本不存在的空性怎

么能双融而住呢？如《定解宝灯论》云；“破除柱子之空性，与余显现此二者，空与不空非双运，如黑白线搓一起。”并且，对于你宗的观点，无论从二谛哪一谛的角度作观察，轮涅平等何时也不可能成立。

【我宗境空性与有境智慧二者是胜义，由彼二者在真实义中现空二谛无别故，胜义法界不是独立的空性，以无分别的身智不空，安住于本来任运自成的自性身中故。】

释论：我宗承许境的大空性与有境的智慧无明此二者是胜义，且如前所说亦承许此胜义是在建立法界现空双运具一切相的前提基础上而施设。如是由于境空性与有境智慧光明此二者在真实义当中皆是现空二谛无别的缘故，胜义法界便不是离开显现之外的独立的空性。因为以无分别的三身、四智等功德不空安住在本来任运自成的自性身当中，所以并非无遮单空之空性的体相。如弥勒菩萨在《宝性论》中云：“般若以及智解脱，光明照耀及清净，无二是故如光明，光芒日轮无二般。”又说道：“一切诸相无数量，无思无垢之功德，无别体相即解脱，解脱彼者为如来。”

【而你宗的胜义无遮独立者是与名言显现相异的无，身智的少分，过去没有，未来没有，何时也没有。与彼相异的诸世俗虽然存在，但以彼于空性无有利益，以各自别别独立的二者何时也不双融且不能双融故。】

释论：你宗所讲的空与显现是别别独立的两种法，所谓的空性是名言显现之外的独立的无遮分。所以，身智功德的少分在这种胜义上过去没有、未来没有、何时也不会有。虽然存在与此无遮[分之单空相异的世俗显现，但是以这种显现对于空性毫无利益。原因是：各自别别独立的两个法，如石女儿与柱子，石女儿是与柱子不同的无事法，柱子是有事法。如是二法别别独立、何时也不是双融，而且再积聚任何因缘也不可能令其双融，所以，柱子对石女儿起不到任何作用。同样道理，世俗的显现虽然存在，但是以这种显现对于无遮分的独立空性起不到任何作用。因为此无遮分永远是一种显现之外的独立法，故永远不可能有任何身智功德。

【若如是，轮回根本之实执的所缘境无有故，如此的境与有境二者均是世俗迷乱，故你宗世俗仅需安立实有与实执。】

释论：按照你宗的说法，轮回的根本就是实执，实执的所缘境实有是实际中没有的法。如是本无的境与有境二者皆是世俗的迷乱。所以，你宗的世俗仅仅需要安立是实有与实执，不能安立是宝瓶与柱子等的显现分。

【诸名言显现并非胜义，不是空性故，也不是世俗，因为是不迷乱的显现或者以胜义量观察堪忍故。虽不是实有的堪忍，然为名言自体不空的堪忍故。如是无实有与一切名言应成胜义，也应成唯一实有成为世俗，实执者是有质事故，与宝瓶等相同。】

释论：按照你宗观点，一切的名言显现不是胜义、非空性之侧面的缘故，也不是世俗，非迷乱显现的缘故。或者说，以胜义量观察宝瓶、柱子等显现成堪忍的缘故。虽然不是实有的堪忍，但为名言中自体不空的堪忍，所以与无实有一样，这些宝瓶、柱子等一切名言显现亦应成胜义。如是继续分析，应成一切所知当中唯一只剩下“实有”成为世俗。因为所谓的实执是能境的心，也是一种有质事的法——有一种物质的有事法的缘故，所以与名言中的

宝瓶、柱子等的显现一样，亦应成属于自体不空的堪忍之胜义。

【你应承认境之实有显现与有境实执二者是实相现相不同的世俗，无实有与无实执二者是实相现相相同的胜义。不应承许无有二取的境与有境二者是胜义，有彼等二者安立为世俗，因为如果瓶等以自体不空，则有二取显现及二执应成实相现相相同的境与有境，无二取及无二执应成实相现相不同的迷乱识。】

释论：按照你宗观点，在承许境的实有显现与有境实执二者是实相现相不同的世俗及无实有与无实执二者是实相现相相同之胜义的同时，应当否认无有二取的境与有境二者是胜义及与此相反的二者是世俗的观点。因为如果名言显现以自体不空，则眼识与宝瓶、耳识与声音等都是自体不空之别别的二法。如是，有二取显现与执著二取应成实棹现相相同的境与有境，相反，无二取与执著无二取应成实相现相不相同的迷乱识。

【总之，你宗以理所破仅为实有故，以修持空性所断仅是实有显现与实执而无任何他法，如是有学道圣者的入

定中为何不显现以实有空的一切世俗法。】

释论：此是对他宗经分析后而下的结论。总而言之，按照你宗的观点，胜义理论所破唯一是实有法，而非宝瓶、柱子等的显现分，由此道所破仅是实有显现及对实有的执著。须知，此处之“实有”并非名言中宝瓶、柱子等各自之显现的本身，而只是显现分上“实有空”的“实有”。如是在学道圣者的入定境界中为什么不显现以实有空的一切蕴界处等世俗法。

【若说：虽不是以理所破，然而以道遮止故，不能显现。】

释论：他宗若说：以实有空的一切世俗显现虽然不是胜义理论的所破，但是以出世间圣者的圣道能够遮止的缘故，所以在圣者入定位中不会显现瓶柱等不清净的法。

【以如遮障树般的道令本有诸事不现及令无者显现，如《大乘庄严经论》云：“何故不见有者无，此为何等昏昧相。”彼道极其希有。】

释论：按照你宗说法，以一种如遮障树般的道

使得本有诸事不显现，反而令无者显现。《如大乘庄严经论》当中所说的那样：为何有的法不见，反而见本来没有的法，这是何等愚昧的相。所以，你宗所承许的道可谓极其罕见。

此处从遮障本有诸事令其不能现前的角度，将他宗描述的道形容为“遮障树般的道”。因为他宗讲世俗显现以胜义理论亦不能破除，如是便成胜义中堪忍本有之法。同时，又讲以修持空性的道可以令这些本有的法在入定境界中不现，则此道便是一种迷乱颠倒之道，此道的入定智慧亦是一种非量的颠倒之识。如是以教证、理证均无法安立真实的“道”与“入定智慧”以及“圣者”的名称。如唐译《大乘庄严经论》云：“覆实见不实，应知是凡夫，见实覆不实，如是名菩萨。”

【于我宗现量证悟胜义时，彼是没有境与有境二取显现的无分别智的行境故，彼者怎会有实有显现与实执，又怎会有戏论之境与戏论。对于如是安立胜义之名后，以彼无迷乱的胜义为空基，然后对彼称为以迷乱显现的轮回世俗分的境与有境空。】

释论：以我宗观点来讲，现量证悟胜义时，是没有任何二取显现的不可思议之无分别智慧的行境。如弥勒菩萨在《辨法法性论》中云："第二由无现，二取及言说，根境识器世，悉皆不见故，此是此即明，无所现无表，无住无所现，无了无依处，无分别智相，如经所宣说。"所以，在圣者入定境界中，怎么会有实有显现与实执？怎么会有戏论的境与有境的存在？

对于如是无迷乱的境与有境安立胜义的名称之后，以此无迷乱的胜义作为根本的空基，然后对于无迷乱的胜义，便说以迷乱显现之轮回世俗的境与有境来空。

下面以偈子所抉择的内容，虽然多数上面已经讲过，但如是讲法非但没有重复的过失，且相符于佛经中先以长行述说，复以偈颂归纳的方式。同时，如是宣讲亦有一定的必要。故偈说道：

【胜义本体虽超越，然立胜义时区分，

世俗胜义迷不迷，如是不许不应理。】

胜义本体虽然超越四边所摄的一切戏论，但在

安立胜义时，须要以名言量区分世俗迷乱与胜义无迷乱的差别。在名言当中，若不如是承许则不合理。无论大乘的何种论师随顺净见量理论时，皆必须要承许他空之观点。即否定方面是：世俗迷乱法自体空，肯定方面是：无迷乱的如来藏的体性不空。

【诸法无性故离戏，然立无遮破离戏，
一概承许无自性，仅此词作宗派依。】

由于诸法无自性的缘故，所以远离一切戏论，此是诸法的本性。但是某些后代中观论师遮止不分二谛、遮止远离一切戏论无有任何承许，而一概很精勤地安立无遮单空分。如是仅仅以无遮单空分的词句成为宗派的皈依处、依靠处，但实际意义上的实相本性并非如此。

【如是承许无实时，同理所谓第一义，
自性不空承许等，虽不欲许亦无奈。】

按照某些后代中观论师的观点来讲，须要承许无实有。则同样道理，对于我宗所承许的胜义自体不空等，虽然他宗不欲承许，但亦是无可奈何，必

须要承许，否则便要否定其自宗的观点，因道理相同故。

【若说胜义自不空，胜义自立胜义善，
若说瓶以瓶不空，诸法不空执常见，
少分空之无有者，执二立常断见依。】

如果宣说胜义自体不空，以胜义自体成立胜义，便成为非常善妙的观点。如果宣说宝瓶以宝瓶不空，则宝瓶等显现法在胜义理论前堪忍不空，如是认为属于执著常见。另一方面，将显现之外的实有空即无遮分作为空性是执著断见。所以，执著不空的宝瓶与实有的空，如是执著显现与实有空的别别两分便成为常断二见的所依。

【胜义恒实及不空，依名言量而成立，
知彼能持道功德，执著常断边见离。】

我宗承许实相、现相相同的如来藏光明是恒常、谛实及不空之法的观点皆是依名言净见量真实成立的。了知如是观点之后，久而久之地去修行便能摄持一切道的功德。何以故呢？因对迷乱世俗及

无迷乱胜义无误取舍的缘故，由此可以远离执著常断诸边的恶见。

【凡常未必是常见，凡断未必是断见，
凡有凡无亦复然，雪域智者皆承许。
此依名言量善观，常与无常空不空，
谛及非谛诸有别，此等非边妙慧如。】

在名言谛中，凡是说到常并非一定皆是常见，凡说断亦非一定皆是断见。如以名言量善加辨别时，虽然承许如来藏是常恒坚固之法，但此并不属于常断见中的常见；说没有外道所许之神我的存在，或者说以净见量观察时，世俗的迷乱二取法本来没有，本来就是自体空的说法亦非断见。再者，凡说有不一定皆是有边的戏论。如是说如来藏在净见量前是有，但并非四边中有边之戏论。凡说无亦非一定皆是无边的戏论。如虽说在如来的本性上迷乱的法四边皆无，但并非是从正面承许四边中的无边。如是善加辨别，是雪域智者们皆承许的观点，因为此等皆是依靠辨别广大尽所有义的名言量善加观察常与无常、空与不空、谛实与非谛实的诸种

差别，并非边见，亦不属于戏论之法，而是以后得辨别的妙慧如实了知。

【彻观胜义智慧前，不具有无等边戏，

演说他空之宗派，智者证士皆承许。】

在彻观胜义的无分别智慧前，不具有、无等四边戏论的观点，演说他空的智者与大成就者们皆一致承许。

不仅自空大中观应成派着重抉择远离戏论的观点，他空中观讲入定境界时，同样不承许任何戏论之法，乃至他空的承许在此时亦不会安立。如弥勒菩萨在《宝性论》中云："非无非有非有无，亦非非有非无边，不可思量离言语，各别自证及寂灭。"又云："此心自性光明故，照见烦恼本无实，真实证悟诸有情，无我真实际寂静。"而无著菩萨于《宝性论注释》中亦说道："彼如实知无始世来，本际寂静无我无法，非灭烦恼证时始有，此明何义，此见自性清净法身。"又云："以是义故，说言如来如实智知一切法无我，到第一彼岸，而如来无彼我、无我相。"同时又讲道："如来法身不名为有，以无

我相、无法相故，如来法身不名为无，以唯有彼真如我体。”另外，诸如世亲菩萨的《佛性论》、龙树菩萨的《赞法界颂》以及坚慧论师的《大乘法界无差别论》等他空论点中皆如是宣讲。

从雪域方面讲，遍知多洛瓦在《山法中观了义海》中云：“在空性的反体上，如来与空花、石女儿、兔角相同，皆为自空。如果从自空的角度将如来藏认为是有堪忍的自体，则与外道不可思议的神我无有差别。但因此观点已在般若经论中作了广泛宣说，故其自宗着重宣说光明反体的他空。”同时还说道：“以辨别后得的妙慧观察时，最终果位身智自性如来藏常有、稳固、寂灭、永恒的本性即是无欺胜义谛，在抉择入定时，修持远离一切戏论。”遍知达拉那他云：“如是世间愚昧众，于如兔角无所有，抑或谛实作假立，堕入常边与断边，缘起离空空离常，缘起而生故空性，空性之故现一切，空性缘起无有二。”如是着重弘扬他空的此二大成就者亦皆宣讲了远离一切戏论的观点。

【汝宗观胜义理前，亦许无实之戏论，

于观胜义理前有，且见胜义智前有，

彼实不空及实有，说有所缘有何违。】

你宗在观察胜义的理论前亦承许无实单空的戏论，既然在观察胜义的理论前或者说现见胜义时不空及谛实，则我宗说你宗在胜义当中安立有所缘又有何相违呢？同样道理，以净见量观察时，承许远离戏论的如来藏光明分于净见量前真实存在，谛实不空又有何不合理呢？

【见无实前无实无，未见无实有何别？

若想无实亦见空，瓶等见空何不可？】

如果在见无实的智慧前没有无实，则与没有见无实又有何差别。若想：此无实也见空。则同样，见宝瓶等显现为空性又有何不可以？完全可以说宝瓶以宝瓶空，完全可以说在圣者智慧前宝瓶如石女儿般根本不存在。

【瓶等实空自不空，若空名言中亦无，

见胜义前胜义有，二者云何不相同？】

若你宗如是回答：瓶等显现只是以实有空，而

瓶等的自体不空，因为如果宝瓶等以自体空，则应成名言中亦没有宝瓶的过失。

他空中观论师以同等理回辩：同样道理，见胜义的智慧前应当成立胜义，否则应成胜义毕竟没有的过失。所以从此方面来看，你我二宗又有何不同之处呢？

【总之，若问：所谓胜义自体不空的意义如何？

反问：你说胜义谛以胜义谛不空的意义如何？】

释论：如果对方问："你们所承许的胜义自体不空的意义是如何？"即他宗认为胜义自体应该是空，否则，则不合理，故发此问。我宗则反问："你如何理解'胜义谛以胜义谛不空'的含义？"

【对此彼答：如是则胜义应成实有法。】

释论：他宗回答：如果胜义谛以胜义谛不空，则胜义谛应成实有之法。

我宗以同等理回辩：

【同理可推，由瓶以瓶不空，瓶也应成实有法。】

释论：你宗自己也承许瓶以瓶不空，如是宝瓶的显现亦应成实有之法。

【若说：如果瓶以瓶空，则以瓶不能成瓶故，岂不成为名言中无瓶。】

释论：对方讲，如果瓶以瓶空，则以瓶不能成立为瓶的缘故，便会有名言中亦没有宝瓶的过失。但胜义本身是空性的，所以胜义以胜义必须要空。

下面，自宗以同等理说明：胜义以胜义空亦不应理。

【无瓶有何不可，若如你所说，则同理可知，若胜义谛以胜义谛空，则胜义谛不成胜义谛，且应成胜义于名言中不成立。】

释论：没有宝瓶有什么不可以呢？如果按你宗所说瓶以瓶空会导致名言中没有宝瓶的过失，则以相同的道理便可了知：如果胜义谛以胜义谛空便会导致胜义谛不成立是胜义谛，而且应成胜义在名言中根本不成立的过失。若果真如此，则根本没有抉择基的实相本性，以道亦无有任何所修之法，最后的果的境界中亦没有所现前的境界。故如来藏的胜义本性不空之理于此处必须要承许。

【因此，比如在观察胜义的比量前，无实、离戏、空性、胜义等只能承许为所立，承许所破则不应理。无实等一概需要肯定方面承认而不许否定。同理，此胜义及空性必须承许为谛实、有者及不空，不承许非谛实、无者及空。】

释论：因此，如你宗自己承许：在观察胜义的比量前，无实等只能在肯定方面承许为所立，不能否定而承许为所破。如果否定无实，则便要承许反方面的实有等。同样道理，对无迷乱的胜义以及空性必须承许是谛实、有者与不空，不能承许是非谛实与无者以及是自体空的法。

【譬如，需要承许以见胜义时的入定智慧，上述无实等照见、印持、所缘境中有以及谛实故，不应承许以彼智慧不见、不持、彼所缘境中无有以及彼前非谛实。同样，此胜义空性也在圣者智慧前承许有及谛实等。】

释论：比如，在名言中按你宗的观点需要承许：以见胜义时的入定智慧照见“无实有”、印持“无实有”，在入定智慧的所缘境中有“无实有”，“无实有”是以入定智慧成立的谛实。从否定方面讲，不应承许以入定智慧不见“无实有”、不持“无实有”，在其所缘境中没有“无实有”以及在智慧前

“无实有”是非谛实。若不如是承许，则应成入定智慧不见“无实有‘反而见实有、不持无实有反而持实有，在它的所缘境中只有实有及在智慧前实有才是谛实，如是则有认定入定智慧为颠倒识的严重过失。

如上所许，若将“无实有”改成“离戏”、“空性”或者“胜义”亦应同样理解。所以，无迷乱的胜义与空性也应当在圣者智慧前承许为有与谛实等。

【若说：如果承许实有，则于空性不能遮破实执。】

释论：对方又提出疑问：如果承许空性就是谛实，则对于空性便不能破除实执。

下面作回答。

【于彼，在名言中不能遮破实执，因为对谛实义产生实有之想并不是理与道所破的实执。如同对无实执为无实不是所破那样，胜义堪忍的实有者在此处无须观察，因为由安立胜义的理证此前已抉择以及宣说以世俗的范围内也包括以实有空故。】

释论：我宗以同等理作回答：虽然在胜义中须要遮破实有，但在名言中不能一概遮破实执，因为

对谛实义产生真实有的想法并不是理与道所破的实执，如同对无实有执为无实有非所破法一样。此处所说的实有，是指在名言中胜义以自体不空此与胜义堪忍的实有完全不同。此点无须在此处观察，因为在此之前由安立胜义的理证已经作过抉择，而且宣说以世俗空的范围时亦包括以实有空。所以，我宗并非承许胜义理论所破的实有法。

【因此，如同你宗宣说于无实虽非实有，然而执着无实何时不能遮止，如是于胜义虽以胜义观察堪忍之法空，然而胜义自体实有及执自体不空之见不能遮止，此理完全相同。】

释论：因此，如你宗所讲：无实单空分虽然不是实有，但执着无实有何时也不能遮止。同样，我宗亦可以说：胜义虽然以他法空，即以胜义观察堪忍的法空，但胜义自体就是谛实，而且执胜义自体不空的见亦不能遮止，道理完全相同。

【以胜义量观察堪忍及以彼量不能遮止的法在胜义中任何也不承许，同时，唯有实有是观察胜义量的所破，且承许彼为无分别智的所断。倘若承许一切所缘之法均为彼二者的所破与所断，则如和尚宗之见，极不应理。】

释论：须知，此段是他宗观点。他宗认为：凡是以胜义量观察堪忍即以胜义量不能遮止的法，在胜义之中任何也不承许。同时唯有实有是观察胜义量的所破而且承许它是无分别智慧的所断，除此实有之外的其他法并非胜义量及无分别智的所破与所断法。如果承许一切所缘的法皆是此二者的所破与所断，则便与和尚宗的见解相同而极不应理。

如是便可了知，他宗的观点是既有所破又有所立，并非承许一概皆是所破，只有经胜义量观察堪忍的法，即唯有实有才是所破法，而其它的无实单空，或者如幻如梦的显现法应当是所立的法，此为他宗观点。

【以如是宣说的彼宗观点而言，同样以胜义量与智慧二者能破除与断除二取显现的世俗。而以世俗空的境胜义与有境智慧、智慧所见的胜义法，则不破不断，此理善能成立。如果将一切所缘一切时都执为所缘与所断，则以尽所有与如所有诸法都成为理所破及道所破故，应成一无所有如虚空般的断空。】

释论：同样，我宗亦承许在名言当中有破有立

的观点，即以胜义量能破除、以无分别智能断除的是二取显现的世俗法。另一方面，以世俗空的空基即境胜义与有境智慧，或者讲智慧所见的胜义法并不能遮破，亦不能断除，因其既不是胜义量的所破又不是无分别智的所断法。此理包括自空中观的鼻祖龙树菩萨亦承许。如龙树菩萨在《赞法界颂》中云："如是光明心，为贪等垢染，智火烧其垢，非彼光明性。尽其佛所说，显示空性经。皆为灭烦恼，非失坏此界。"

下面，再从反面解释：如果在名言当中将一切所缘、一切时都执为所破法与所断法，则尽所有与如所有诸法都将成为理所破与道所破。如是便会成为如虚空般的断空，导致承许在佛之相续中亦无法安立尽所有智与如所有智功德的观点，从而成为最下劣的断见。

以上是以对方的观点作为能立，运用同等理论来成立他空的真实观点，下面是对于以上所讲内容作一总结：

【因此，将宣说他空者安立彼等承许视为恶兆的诸藏人，恰如自己所许的彼等那样，在不欲承许的同时，一切

他空的承许已自然成立。】

释论：所以，将宣说他空者所安立的“胜义不空、胜义以世俗空”等的承许看成恶兆的藏人，恰恰如他们自己所承许的宝瓶以宝瓶不空、宝瓶以实有空，或者无实有不能作为所破那样，在他们不想承许他空的同时，一切他空的承许实际上已经自然成立。

下面再以正理成立：法性真如如来藏是无分析的谛实之常法。

1、法性真如如来藏不可分析：

在二取的境界当中可以有分析，如分别心的能境以及色声香味等所境皆是可分析的。但真如的自相唯一是以二取隐没的方式所证悟，而对于无二取不可能存在任何分析可言，所以承许法性真如如来藏是无分析之法。

2、法性真如如来藏是谛实的法：

如果是戏论之法则可以通过离一多因等胜义比量作遮破，但真如圆成实如来藏的自相是以圣智现量而见，如是远离戏论的各别自证之现量的所境无有任何戏论的观察之处，故不可能成为胜义比量

的所破法。所以，以离一多因等因便不可能成立胜义法简如来藏是非谛实的虚妄之法。

若有人问：如果法性真如如来藏并非戏论的境界，则其是何种能立之正量的所缘境呢？

回答：先举一例喻，如以风吹散云层之后，虚空与日轮便会自然显现。同样道理，如云般的世俗迷乱诸法经离一多因等因如理观察之后，将会被无余遮破。如是在圣者的智慧境界中，真如本性从肯定方面无勤而成立。因客尘一旦远离，则本具的胜义便会从肯定方面现前，这是一种无法改变的法性规律。若此法性真如不存在，则以圣者缘其所产生的断证功德也就不会成立，并且对于不是心的境界，连所知的名言亦无有的缘故，因此应当说此唯一存在于圣者的智慧境界中，是唯以圣者智慧通达或者说证悟的一种法。如寂天菩萨于《入行论·智慧品》中云："胜义非心境，许心是世俗。"

3、法性真如如来藏是恒常的法：

须知，对于存在的法，要么承许是常法，要么承许是无常法，决定要成立二者其中的一种。而所谓无常，是对三世迁变之法所安立的，但法性真如

如来藏是没有初中后差别的无为法，所以应当安立为恒常坚固之法。

4、法性真如如来藏不是任何所破法：

（1）法性真如如来藏不是道的所破法：因为道所破即是人我执著与法我执著，而法筲真如如来藏藏恰是远离二我执著之后的所证法。

（2）法性真如如来藏亦非理所破的法：因为法性如来藏是不观待任何因缘的、从本以来的自性故，以及法性如来藏并非是具有分析之刹那相的缘故，所以它不是离一多因、缘起因等因的所破法，即并非胜义比量所衡量之法。法性如来藏的实相唯一以圣者入定的各别自证智慧方能领会，故其他任何比量及凡夫的现量等根本无法真实衡量。所以，绝非理所破的范畴。

【因此，凡有、凡无、凡实有、凡不空，未必是边戏，持彼等之心也未必是边执。如云：“出有坏，如实了知有者有，无者无。”依后得辨别妙慧，若辨有相与无相、实有与非实有、空与不空等后，安立此等观点是以对名言无杂乱辨析尽所有义的观察量所成立的，是故无有所破。】

释论：因此，凡说有与无未必一定皆是有边与无边的戏论。此义上文已有述说。凡说谛实或者不空也不一定皆是边戏，如说如来藏以无上法不空、佛性是谛实的说法皆非边见。同理，持如是有者有、无者无的心亦不一定是落入戏论之边的执著。如经中说："佛陀如实了知有者有，无者无。"此是佛陀尽所有智不杂乱了知一切尽所有义的境界，并非边执。还有弥勒菩萨在《大乘庄严经论》中讲瑜伽五位的第四位见位时说"见有义无义"即是指二至十地之间的圣者菩萨以出世间的智慧见有义者为有，无义者为无，从而无颠倒见诸法的自性，故叫作"见"。

所以，安住于后得的辨别妙慧善加辨别有相与无相、实有与非[实有、空与不空等之后，再安立如是有者有、无者无、某法空、某法不空等的观点，便是以对名言不杂乱辨别尽有义的观察量所成立，即以观察名言的正量成立，故无有任何所破。

总　义

如是《他空狮吼论》正文的含义宣说至此，下面作一总结：

1、首先要清楚本论是在空与显现二者中的尽所有义之显现方面作抉择。

2、其次要了知显现存在种种的差别，如善恶、苦乐、凡圣、染净、真假、有无等诸种差别，并且每一类当中又有无量的差别。

3、再者，须要了知抉择显现分的正量是观察名言的量，对于尽所有义各个的差别义无杂乱的辨别即是以名言量无误衡量。具体说就是有者了知为有、无者了知为无、善者了知为善、恶者了知为恶、不清净者了知为不清净、清净者了知为清净、殊胜者了知为殊胜、低劣者了知为低劣等，因为是无误、无杂乱的衡量，所以是以名言量成立。

4、最后还要清楚在名言中如何破立，即以理不能成立的法必须破除；以理成立的法则必须承许。

运用以上四个方面的道理一经分析便可了知：他空的观点即是将十法界无量的差别显现归摄为

两种，一种是与实相不同的显现，另一种是与实相相同的显现，也就是迷乱显现与无迷乱显现如是两类的差别。且将前者安立为世俗，后者安立为胜义。

其次，以名言量中的圣者净见量衡量两种显现时便可无误无杂乱地了知迷乱显现是胜义中本无，无迷乱显现是胜义中本有，故将前者叫作世俗空、后者叫作胜义不空，且以理皆能如是成立，故必须承许，不能遮破。也就是在名言当中必须承许胜义以世俗空的观点，如是的承许无有任何正量能予遮破，所以叫作《他空承许狮吼论》。

另外，闻思此部论时出现一些疑惑的主要原因是:

第一、分不清以何种量对应衡量的是哪个侧面，从而将自空与他空的观点混淆在一起，结果导致自己觉得有相违之处的错觉。

第二、对于名言的认识不够，即名言当中何为观现世量、何为净见量以及此二者在因、体、作用与果等方面存在何种差别。由于对这些辨别不清楚，故亦产生一些疑惑，从而会给坚信他空承许带来一些障碍。

针对以上问题，有必要作进一步的比较分析，而在比较分析之前首先应了知在名言当中有两种相即安立的相与遮破的相，凡是安立的相皆含摄于“有”与“是”当中，凡是遮破的相皆含摄于“无遮”与“非遮”当中，下面举例说明一下。

1、安立的相摄于“有”与“是”当中，首先“有”的方面：

造恶业将来有苦果，以信愿念佛有往生极乐世界的果。

在分别心前无欺有二取的显现，在胜义中有离二取的真如法性。

众生相续中平等具有如来藏。

这些都是从“有”的方面，亦是从安立的角度宣说。

是的方面：

凡所作性皆是无常。

贪嗔痴是客尘性，因缘所作的法是无自性。

如来藏是大无为法，是周遍法，是常法。

这些皆是从“是”的方面抉择，且成为安立之相。

2、遮破的相摄在“无遮”与“非遮”当中:

首先说明无遮与非遮的含义:遮破之后不引出其他的承许是无遮;相反,破除之后,间接引出其他的承许是非遮。

此处须要了知的是:他空宗主要是从正面以肯定的方式直接安立如来藏是不空,并非从否定或者间接的角度来宣说。所以非遮与肯定方面的安立有时在意义上相同,因为非遮最终也是要引出一种其他的承许,只不过其是间接的承许而已。

关于无遮,如“空中没有石女儿。”此为无遮。

关于非遮,如“不成立别别的能取与所取,唯一是依他起识。”此是非遮。

了知以上道理之后,还要清楚所破遮破,所立安立的正规:

凡是遮破与安立,都要依靠现量等的无欺正量而作破立,否则便如同疯狂者的行为,所以一切破立皆须依于正理来进行。即首先自己通过真实的三相理论通达如是的破立之相,然后对他人亦须要以相应的正理来安立合理的自宗及遮破不合理的他宗。

而在遮破他宗方面有两种情况：一种是运用自续有承认的三相理论作破斥，另一种是以他方承许的观点推出其自己应成的过失，如运用不共的应成理论作破斥便属于这种情况。在此种情况下，自方不一定需要承许三相理论，亦不需要一定具足三相。

用自续有承许的三相理论来作破斥，如“五蕴非实有一体，可分故。”

在分别心的境界当中有五蕴的显现，所以五蕴的共同显现分是自他皆承许的，如是便以自续的三相理论破除了承许五蕴实有一体的他宗。

另一种情况即自方无有任何承许，但通过理论观察的方式可以打破他方观点，如“稻芽自生应成无穷生。”

自方在抉择圣者入定的境界时，不承许稻芽更不会承许自生的存在。但是以他方承许的稻芽自生——已有的稻芽还能生稻芽的观点，以是非相同的应成因便可以推出稻芽应成无穷尽生的过失。

以上诸种理论了知之后，便可进行比较分析。

分析名言量与胜义量的差别

凡是胜义理论皆是用以衡量空分的侧面，如自续派暂时以破有无生因、离一多因等理论唯一抉择单空分，应成派以不共四大因等理论唯一衡量远离四边的大空性。而名言量中的观现世量与净见量所衡量的皆是显现分的侧面，只不过观现世量所衡量的是凡夫面前不清净的显现分，净见量所衡量的是圣者面前清净的显现分。

胜义量中胜义理论与胜义智慧的区别

证悟胜义的智慧是现量而且是究竟的现量，而观察胜义的理论是比量。故二者的区别是：前者是现量，后者是比量。

接下来，从因、体、作用、果四个方面分析名言量中观现世量与净见量的差别：

首先说观现世量：

1、因：观现世量是对于少分的自境有法以如理的观察力而产生，所以观现世量的因即是如理观察少分的自境有法。如眼识的自境有法仅局限于色法，耳识的自境有法仅局限于声音等。再比如第六

意识以烟之因而执著有火，它的境亦局限在一种推理的范围之中，是在推理而现前的总相的自境上思维。

2、体：观现世量的本体是对自己的所境暂时不欺惑的智慧，之所以这样讲，是因为一旦习气变动，原来的境界就会消失，所以只能说是暂时不欺惑。如正常的眼识见到清净的水暂时观待于人的境界来讲，可谓非常正确无有欺惑，但此“了知是水”的智慧并非属于究竟不欺惑，一旦习气发生变化，净业成熟，眼前显现清净刹土的境界时，则原来的“了知是水”亦成颠倒的心识。所以观现世量的本体只能是对自己的所境暂时不欺惑的一种智慧。

3、作用：对于观现世量的各个所境遣除各种疑惑的增益是观现世量的作用。如见到前面有火，以第六识产生确定便不会再有任何怀疑产生的机会。

4、果：观现世量的果是当时的义当时无误的取不会取其他的法，如听到海螺声便知道是上课的时间到了而不会缘取其他的法。

以上第三与第四分别是从断除增益的否定方

面及无误取义的肯定方面安立为作用与果。须知此四方面皆有现量与比量的分类，所以观现世量并非仅是现量亦非仅是比量而是二者皆有。

接下来讲净见量：

1、因：净见量是如理现见如所有法性的后得，故尔其因便是如理现见法性。

2、体：本体是尽所有能境广大智慧，是属于后得位的智慧。

3、作用：对于凡夫、声闻、缘觉相续中观现世量的境界无法衡量的不可思议之行境通过净见量能够衡量并断除增益之疑惑。如在一刹那能够示现多劫的事业，以观现世量决定无法想象，但此境界由净见量便可以断除增益，从而在大乘圣者的净见量前现量成立。

4、果：成就佛陀的尽所有智。佛陀的尽所有智既是果又是净见量究竟的境界，故果亦是净见量。

观现世量与净见量的比喻

如人眼与天眼般，以人眼只能见到自界范围中的色法，而见不到上界天人的境界。但是以天眼不

仅见到天人的境界，而且还可以见到下界人与旁生等的境界。同样道理，以净见量虽然可以了知观现世量的境界，但是以观现世量却不能了知净见量的境界。

净见量的不共自境：

观现世量无法思维的境界是净见量不共的自境。如一微尘中能够示现微尘数的刹土、一刹那间能够示现多劫的事业及安住于无变法界中不动摇的同时而示现幻化游戏，或者以无分别智慧一时能见一切所知等。之所以说这些行境在平凡的观现世量的境界前无法思维是因为在观现世量的境界中大是大、小是小、大非小、小非大，故根本不可能在一微尘中示现广大的微尘数刹土。以时间来讲，短非长、长亦非短，不可能一刹那等同一大劫。并且，动与不动亦是相违，若不动就不能变化，若变化就不可能不动，故不能成立安住于法界不动的同时变现种种的法以及无分别与了知亦是相违而不能双融。既是无分别又能一时了知一切所知令人无法测度。但这些观现世量前无法成立的行境在净见量面前不仅皆可真实成立且极为应理。

何种有情无净见量，何种有情具净见量：

凡夫、声闻与缘觉皆没有真实的净见量，因为没有现见如所有法性的缘故。小乘的声闻与缘觉阿罗汉虽然证悟了部分般若空性，但没有证悟远离一切戏论的大空性——万法的法性圆成实，或者说如来藏的自性对于声闻与缘觉来讲如盲人不见色法般仍然没有现见法性如来藏的功德，所以相续中没有净见量的智慧。

虽然不具有大乘的净见量，但是无论声闻、缘觉还是凡夫，若随顺大乘教法中殊胜的理论，则对净见量的境界还是可以获得相似了知。如盲人虽然不具有现量见形色的正量，但是可以对明眼人的正量及其所衡量的境界产生信解。

在大乘登地之后，以入定为因引起出定位的尽所有妙慧便是真实的净见量。在此种净见量面前显现本尊与净土等的清净显现，如初地菩萨具有刹那间见百佛等的功德。在二至七地的不清净地阶段是以有加行功用的方式安住净见量的殊胜境界，在八地以上的三清净地阶段出定时相比不净七地来讲，可以任运安住净见量的殊胜境界，此时任运见净

土，见有情皆为勇士勇母、无情皆为宝树、甘露池等，从而现前净土自在的境界。

趋至佛地，尽所有智圆满，净见量的境界变为圆满的报身境界。此时远离一切二取，亦无有出入定的差别，出定与入定无二，是恒时于法身中不移动的同时见报身清净的境界。

再按佛陀法身最了义的境界来讲，如所有智与尽所有智没有别别他体的存在，乃至于连别别的侧面亦无法安立而成为无二无别。而且在佛陀的法身境界中没有形形色色的相本尊与刹土等，完全是明空无二全体显露的境界。

净见量是现量还是比量：

见本尊与净土的能境净见量是现量而非比量，且属于四种现量中第六无分别意识的现量。为何不能说是比量呢？因为净土与本尊以现见法笥的妙力自然显现于心前，根本不必以比量来衡量。如凡夫以眼识现见山河大地而不必要以比量来推测一样。

两种净见量的差别：

净见量有一般与特殊两种，前者是指现量见有

相本尊与净土的能境，即是第六无分别意识的妙慧中现见的。后者是指现见如来藏光明的佛智慧，以究竟的净见量彻底衡量如来藏的光明唯一是佛的智慧。此二者分别于大乘圣者菩萨与佛的相续中成立并非以比量方式推理。

安立观现世量与净见量的差别之必要：

对外道安立释迦佛是一切智智之量士夫，以及对小乘根器的士夫宣讲佛陀的智慧是通过如理取舍四谛法之因缘而成就的无常法皆不必要应用净见量的理论而以观现世量的推理便可成立，因此等皆属于观现世量的范畴。但诸佛行境之不可思议的诸法，以观现世量无法衡量，唯一依靠随顺法性的智慧——净见量才能真实建立。如众生自性即佛、诸法本来为正等觉、诸法的实相是明空无二的如来藏等。对于诸如此类的甚深义产生殊胜的信解，只有依靠净见量方可真实成就。

从反面讲，在名言当中若没有观现世量与净见量的差别则有很大的过失。如在一个车轮上面，凡夫只能见到一个车轮，如果此是唯一正量，则因禅定引发神通的外道见到车轮上有很多众生便应成

为颠倒；内道的声缘阿罗汉以神通力见到的众生比前者更多，应成颠倒更为严重；而佛菩萨见到的众生更是不可计数，应成颠倒极为严重。所以，若不承许观现世量与净见量的差别而仅仅按照观现世量讲，则应成境界愈高颠倒识愈严重之外而不能成立见相愈加殊胜的差别。如是便可清楚在名言中讲观现世量与净见量的差别很有必要且极为合适。且通过如是差别的安立能够明白凡夫与圣者的境界恰恰相反的原因就在于圣者具有不共于凡夫的净见量的妙慧，故其面前才会有清净显现的存在。

以名言量建立无迷乱的显现于胜义中不空即在胜义中本来是如来藏的光明：

首先，要了知显现上存在差别。如对同一水，饿鬼见到是脓血，人见到是水，天人见到是甘露，菩萨见到的是玛玛革佛母而在佛的尽所有智前则是无量的清净相亦即如来藏的光明。

若有人问：在如是不同的显现当中，哪种有境是正量，哪种所境成立是名言的实相。或者问：在如是不同境界的不同显现中哪一种显现法才是名言究竟的实相，哪一种有境才是名言究竟的正量。

回答：有境越来越成为清净，便越来越是正量，而其所见亦成立是实相。如饿鬼与人作比较，人的有境更加清净，故相对于饿鬼来讲，人的眼识所见便是真实，人的眼识亦是正量。所以，他所见的水便成立是名言的真实相。若人与天比较，则天人的有境是正量，其所见的甘露亦是名言的实相。如是一层一层作比较便可了知：相比于下下，上上是正量，其所见亦是实相。比喻是：相对于取海螺黄色的眼识来讲，取海螺白色的眼识是正量，其所见的白色海螺亦是名言的实相。

由此便可成立：一切显现的诸法，在胜义当中成立是如来藏的光明，因为远离一切颠倒障垢的佛陀现见清净故，如同无眼翳者明见白色海螺般。此是三相理论以及比喻。意思是说一切显现的究竟实相本来是如来藏的光明能立就是佛陀的现见故。通过前面一段的比较亦可了知：究竟的正量就是佛的尽所有智，其所见便是名言的究竟实相。如是以佛的净见量来成立一切显现的究竟实相就是如来藏即胜义以胜义不空，胜义以客尘空的观点。

上面所说的“因为远离一切颠倒障垢的佛陀现

见清净故”，于此能立之因可以从教证与理证两个方面成立：

1、首先以教证成立：

有人会想：佛陀所见都是自现的境界，并非凡夫所见的境界在佛陀的境界中亦是清净之法。

回答：若是如此，则清净的相续与不清净的相续应成无有共同的所见境，但实际并非如是。以教证来说，舍利弗见到释迦牟尼佛的刹土就是不清净的娑婆世界，但具髻梵天对舍利弗所见到的不清净的娑婆世界却现量见到是清净。他们在辩论的时候，佛陀示现此刹土皆显现为清净，当时在场的人都现量见到。佛陀说：“我的刹土恒时都是这样清净，你们只是不见而已。”

并且，对于同一所境，若不区分如实见与颠倒见的差别，则各自的见皆应成为正量。如有二人，一个见到白色海螺，另一个见到黄色海螺。由于不区分如实见与颠倒见的差别，所以要成立两个人的能见都是一种正量互相不能妨害。如是亦安立不了所见真与假的差别，导致所见的白色是对、黄色亦对。如是承许之宗会导致泯灭一切正量与非量之差

别建立的过失。所以除了自现清净之外，再不会有不清净的法，在实相当中，一切万法皆本来清净、本来是心的自性光明如来藏，除此之外无有任何其他不清净客尘法的存在。以上是通过教证成立。

以理证成立：

以理论来讲，对于同一实相，不同有情的心识面前有不同的现相，此理在世间当中是以现量共称而成立的。循此现量共称之理可以以比量成立上面的能立。

所谓以比量成立即是指通过修不净观等的道理可以推理得知。如修白骨观，当以第六意识作意成熟之时，白骨的形相自然就会现前。因如是作意白骨便会如是现前白骨。同样道理，如果与法界无二而修，久而久之达到究竟之量的时候自然可以现前唯一自性清净的显现。

如是佛陀的见无有任何颠倒及法界按佛陀所见那样于实际意义中如实安住的缘故，所以，决定要成立佛陀现见究竟清净的实相。此理若不决定周遍，则应成净见量是虚妄、不清净的见反而成为真实，且须要承许佛陀的见是颠倒识，凡夫的见是正

量。如是凡夫与佛陀比较，凡夫的所见成为真实的境界，佛陀的所见反而成为颠倒的状况。但事实决非如此，凡对佛法稍有恭敬心的人亦绝对不会如是承许。

故对于不同的显现作衡量时，以上上能够害下下，但是以下下不能害上上，如《入中论》中云："如有翳眼所缘事，不能害于无翳识，如是诸离净智识，非能害于无垢慧。

所以，在清净一切障垢的佛陀尽所有智前，现见诸法是清净之相，此外没有更上进的缘故，由此便可成立：佛陀的尽所有智是名言究竟的正量，其所见是世俗一切显现的最究竟实相。

通过以上分析便可了知：分别心前的客尘现相是实相当中根本没有的迷乱之法，在实相中唯一就是如来藏的光明或者说唯一就是大清净。这便是以名言量成立如来藏以客尘空而自体不空，或者说，胜义以胜义不空，胜义以世俗空的他空观点。

此时若想：既然以胜义理论观察时，诸法皆不成立，则为何还要去安立大清净等之义呢？

回答：虽然以胜义理论观察时，无论是现量、比量还是正量、非量，或者是所破、所立，以及能

境、所境等一切的安立皆成立是各自以自体而空，故远离有无、二俱、非二俱的一切戏论。但于此同时，如火的热性周遍一切火般，空性亦是周遍安住在名言的一切诸法之上，使得显现与空性无离于万法之中安住。何以故？因为显现是方便，空性是方便生，或者说空性是方便，显现是方便生的缘故。所以，在名言当中，遮破一个，则单独另外一个亦无法成立，因现空本来无二无别故。

若只学以胜义理论衡量的观点没有掌握净见量所衡量的内容，或者只偏堕在观现世量的境界以及只偏堕于衡量显现的侧面而忽略衡量空性的侧面，都将障碍真正体会现空无二或者说万法的本性本来就是无二无别一味一体的观点。

上面已经阐述了在名言中讲显现时，为什么必须要分观现世量与净见量之差别的原因。此处若有人问：讲胜义时，衡量胜义的理论亦有两种差别的原因是什么？

对此，同样可以通过道理作真[实的抉择：如果观察胜义的量没有两种，而仅仅只有一种观察单空之相似胜义的正量便不能了知二谛本是双融。而

且，由于单空分的胜义是戏论的缘故，胜义亦应成堕落于戏论之中，如是以事势理亦是自己否定自己，导致没有真实存在的过失。

经由以上分析应须了知：在名言中有清净与不清净的两种正量，即观现世量与净见量的差别。抉择胜义时亦有相似胜义与真实胜义两种不同的差别。这些皆是观待众生的根机、凡圣境界以及圣者出入定境界等的种种差别而如是安立的。此四种正量若依靠前前而入于后后则如眼翳消除的正量眼识般，应当见到名言观察的究竟义——大清净义，以及胜义观察的究竟义——大平等义。

在真实义当中，因为所量的世俗法不成立所以能量的前七识与阿赖耶或者说自证分亦无一成立，故现空无二如水月般。于究竟之中，二谛无别的一谛是远离一切戏论的涅槃真实际，对于万法来讲再没有个更究竟的，此能知所知无二之身即是佛陀的智慧身。

以上所讲的四种道理若真实领纳，便会以自己的智慧力于相续中自然生不随人随法等的四种依。若不具足如是作观察的智慧就会如依止盲人般不可能趋向解脱的正道。因为仅仅随世间共称的缘故

导致不依法而依人；因为仅仅受持表面词句的缘故导致依语不依义；又因为仅仅以容易了达而依止的缘故导致不依了义而依不了义、不依智慧而依妄识，如是便会从真实四依中颠倒。

依法不依人：

此理便是：若依于宣说以真实理论成立的道，则无论宣讲者的人格是贤善还是下劣，身份是在家还是出家以及有无名声等，依止此法皆必定解脱。如佛陀因为所化的缘故，亦幻化为屠夫等一样，虽然形相上看起来是屠夫，但毕竟是对众生直接作利益的佛陀之化身，故依止其宣说的以理成立的正道必定会获得解脱。

相反，如果依止相违于大乘义理的宣说，即便宣说者的行为再善妙、名声再大甚至示现佛陀的相好与威仪，但对自己亦不会有丝毫利益，且最终除导致入歧途外不会有任何结果。如魔王为了令修行人从大乘道当中退失亦显现如佛陀般圆满的相好与威仪，虽然形相上看起来好象与佛无二，但他毕竟是怀着令人从大乘修行道当中退失之目的的魔王，故依其颠倒之说不会获得任何解脱。

依义不依语：

虽然对诠释正法的文句首先须要闻，尔后要思考，但闻思的最终目的是要通达文句所指示的正见，故不应当依能诠的语句，而应依止所诠的法义。因为若能真实通达法义，则无论语句的多寡，还是词藻的优劣皆不会相违于意义。

如果已经了知一切经论的语句唯一是为令学者通达意义而安立，却仍然不依义而依语，就像已找到大象却仍然还要通过脚印再寻求大象般而成为可笑之处。另外，若一味耽著于词句上的多说直到分别没念没有息灭之间，可以一直不间断地宣说，乃至尽未来际。但如是偏堕于执著表面的语句除导致延缓通达真实意义之徒劳无义的结果外，对自己又怎会有任何实义可言呢？

如以手指月时，愚痴的人不看天空中的月亮，只执着手指。与此相同，仅执着词句的愚人只是观察词句而忽略意义，如果永远没有机会通达真实的意义。所以应依义不依语地按实际意义而观察、串习，此理极为重要。

依了义不依不了义：

如上之理明白以后，自然会希求趣入“通达意义”观点。而欲通达意义，首先要了知：佛陀经中的义理有了义与不了义的差别。之所以这样讲是因为佛陀遍知一切所化的根机与调伏的方便等，于是便相应于所化的种性、根机、意乐等而宣说如阶梯般的九乘法要，且下下未证悟的部分皆以上上来通达。面对佛陀如是具有四种秘密、四种意趣等的宣说，若仅如文取义，则以正量有害，故应分清了义与不了义之后，依了义而不依不了义。

如天鹅从水与乳当中择乳般，具有智慧的人能够在如来的善说大海之中享用佛法的了义精华。如是对于显密甚深了义的关要之义便会获得永远不退失的坚固信解，且能无余受持三乘之中任何一乘的无尽法藏，同时对不同根机的众生均具有次第引导的能力，从而成为佛陀教法与证法的胜利大幢。

依智不依识：

辨析了义与不了义之后，便要如实证悟甚深了义的观点。而在真正实修之时，不应依止随顺声音和合的分别心，即不能随二取所摄的虚妄分别识，而应当依于无二取的智慧。何以故？因为具有空与

不空、二俱、非二俱等所缘的能所自性的心识唯一是迷乱的缘故，所以以它所缘的任何一法皆属虚妄。如是不可能触证远离戏论的法性真如，故在实修过程中必须要依止智而不依心识。下面再解释一下根据：

凡缘有事、无事等的法皆是属于有相状，因为都具有取有事或者取无事的所缘，故皆是以分别心的魔所束缚。所以无论以何种遮破与安立亦摧坏不了心有所缘的状态。相反，依智不依识便可以达到无遣无立、见而解脱的真实境界，如寂天菩萨于《入行论·智慧品》中云："何时实无实，心前悉不住，无有余相故，无缘最寂灭。"在如是殊胜境界中，虽然远离了一切能所二取，但也并非空空一片，而是在觉悟到自然智慧自性光明之面目的同时自然遮止四边所摄的一切戏论。依止智便是依止此殊胜的智慧。

以上宣讲了观察二谛的四种理论，以及四种理论之间的差别。若要真正通达大乘中观不可思议的观点则必须要依赖此殊胜理论，通过观察此种种理论而引起真实行持四依的功德。

【释迦怙主狮子王，于无畏眷作狮吼，

唯了义精得定解，记彼不退令满足。】

释迦佛是一切众生的怙主，是人中的狮子王，佛陀在堪能接受甚深妙法的无畏眷属当中作狮子吼——宣说如来藏常住不空。唯有对于了义精华的如来藏法门获得殊胜定解的补特伽罗佛陀才授记其从大乘道当中永不退转、决定获得无上菩提而令其满足。

颂词中的“无畏眷”是指闻受大法心不惊怖、根机成熟的众生。

【十地自在补处尊，龙树无著入地者，

密意江河智界一，若见相违自心过。】

十地大自在的补处弥勒尊者、龙树与无著等入地的大菩萨，他们的密意江河在自生智慧界中同成一味，如果有人见到彼等密意相违，则只能是自己智慧有限的过失。也就是说，若某个人认为大乘中观与唯识是相违而并非圆融，则只能证明持此见者自己智慧有限，导致相续中出现颠倒的错觉而不能通达甚深见派与广大行派本是圆融无二的观点。

此颂金刚句若稍加详解便可说：显宗与密宗、二转法轮与三转法轮、龙树菩萨与无著菩萨、雪域的智者与大成就者们的密意在明空无二的大无为法如来藏之中皆将成为一味一体。

从显密二者来说：

首先说显密二者：以生起次第修本尊身，从了义角度讲亦不会超越如来藏光明的范畴，以圆满次第依靠修习气脉明点而现前的也是它，以大圆满窍诀所指示的觉性亦复如是仍是它。只不过在金刚乘当中对于实修的方便等方面作了极为明显的开示，而显宗当中对它的体性以及实修的方便均没有作如是极为明显的宣说而已，这便是显密的差别。故显密二宗除宣说的方式上有明显与不明显的差别之外，密意将成为一味。所以全知麦彭仁波切说："《宝性论》是连结显密如桥梁般的殊胜论典。"

从二转与三转法轮来说：

其次，从二、三转法轮来讲，第二转法轮将从色法乃至一切智智之间的一切诸法皆抉择为离戏空性的观点，实际就是第三转法轮中如来藏本体空的侧面。而第三转的了义如来藏经当中宣说如来藏

本来具足四身五智等的见解实际就是第二转法轮所描述的空性的显现分。所以，除了宣说的侧重点不同的差别之外，并非二转及三转中的任何一宗没有讲到现空二者，故密意将成为一味一体。

从两大车轨来说：

再从两大车轨来说，龙树菩萨虽然着重宣说空性，但对空性的自性亦决定承许是大光明。如《赞法界颂》中云：“如是光明心，为贪等垢染，智火烧其垢，非彼光明性，空类诸契经，所有如来说，一切断烦恼，不曾坏其性。”而弥勒与无著两大菩萨虽然在《宝性论》等论典当中着重宣说了如来藏，但对如来藏的本性同样承许是远离一切我与无我等戏论的大空性，如《宝性论》云：“我与无我诸戏论，寂灭之故为圣我。”所以，龙树与无著二大车的密意亦是一味。

综上之理可如是解释：之所以说弥勒与龙树的密意究竟无有相违是因为二转与三转的密意不相违，而二转与三转的密意不相违是因为所诠的现与空无有相违，而所诠的现与空之所以不相违是因为现与空皆是诸法法性的缘故。

从印藏的智者、成就者来说：

印度的清辨论师、麦哲巴、金洲、阿底峡、帝洛巴、那洛巴等诸多大成就者亦承许现空无违是大中观的究竟密意。从西藏来看，不但是觉囊巴的遍知多洛瓦与遍知达拉那他等安立他空中观的观点，包括噶举巴的噶玛巴自生金刚、马尔巴、密勒日巴等大德与萨迦派的萨迦班智达、根嘎华日、班钦香秋、顿有华瓦、仁达瓦上师等大德以及格鲁派的宗大师亦承许明空无二，且在《回答胜药·甘露鬘》等当中有如是承许的宣说。宗喀巴大师的亲传弟子格日江措朗波亦承许他空中观，并且说此乃宗喀巴大师直接传授的教诫。另外，班钦罗桑曲杰等众多格鲁派的大德皆承许自空中观与他空中观完全是一味一体的无有相违。自宗宁玛巴的全知无垢光尊者、门朗大师、洛钦大译师、全知麦彭仁波切等同样承许两种中观毫不相违，尤其是全知麦彭仁波切着重建立而弘扬自他空圆融的观点。

由以上便可得知以出世间智慧如实现见真实义的印藏大德们的究竟密意皆是一味的观点可谓是善能成立。如是对于明空双融之大无为法的智慧

说他空也可以，说自空也可以。因为在究竟的净见量面前虽然世俗法是自体空，如眼翳消除时，海螺的黄色根本不存在般，但自然智慧却是谛实存在的，如白色海螺的显现般。故以此角度安立自然智慧以其他世俗迷乱法空而自体不空，这便是在净见量前承许明分的他空。同时，三身四智亦是如无实有的水月般而并非中观理聚论所破的谛实法，所以，以此角度也可以说是自空大中观。

通达显密法海的大恩上师法王如意宝也在一首金刚歌当中说道："如来藏究竟安住之相，了知以两种正量衡量的方式，宣说空性和谛实等均无不可，所以萨迦、格鲁、觉囊应当彼此内心相合。"

意思是说：觉囊巴着重宣讲的他空中观是依靠净见量安立，萨迦、格鲁着重宣讲的自空中观是依靠胜义理论而安立，即仅仅是不同的两个正量分别针对两个不同的侧面所衡量的差别，从实际意义上讲完全可以说是圆融无违。也就是说，以胜义理论所抉择的空性与以净见量所抉择的如金刚般坚固的谛实常法，二者之间不会产生任何相违的过失之处。

对于大恩上师以能解开百千关要的金刚句所作的教诫，若能如实了知，相续中便会产生通达一切教法无违、一切圣言显现为教授的结果。所以，对于闻思者来讲，此是极其重要之处。

全知麦彭仁波切的弟子根华堪布在《定解宝灯论》注释中亦云："自空他空相互争议大，若堕现空之边则有过，现空不违双运宗派胜，持此岂非已胜一切宗。"

【诸法本体虽空性，自性光明身智界，
本来自住日与光，现空双融中观理。】

万法的本体虽然如第二转法轮所宣讲的那样是远离一切戏论的大空性，但亦并非是空空如也的单空，而是自性光明的三身四智界以无离无合的方式本来任运自成安住于空性之中，如日轮与光明本来无二无别，这便是现空圆融的中观妙理。

【圣智前无欺真谛，世俗二取迷乱妄，
赐辨实现智慧眼，善说胜论如宝灯。】

按他空中观所安立的实相现相二谛讲，圣者智

慧前或者说净见量面前存在的无有欺惑的谛实法便是胜义谛。而世俗法就是二取迷乱的现相，完全是虚妄之法。因为能够赐予如是辨别实相与现相的智慧眼，所以，这部善说的殊胜论典如宝灯一般。

【故直具慧有缘众，甚深理当修见眼，
入了义精妙宝室，二利之财愿自在。】

所以，正直具慧的有缘者既然遇到如是殊胜之法，应当对于甚深理，修持正见的慧眼，从而趣入了义精华的妙宝室自在受用二利的财富。

颂词中的“妙宝室”比喻圆满具足超过恒河沙数佛功德法的如来藏。

【以造论善皎月光，息灭五浊衰热恼，
教证二法睡莲绽，解脱海洋愿增长。】

此颂是祈愿句，亦是回向句，祈愿以此造论之殊胜善根的皎洁月光息灭五浊恶世衰坏的热恼，令释迦佛教法与证法的睡莲都得以绽放，愿解脱的海洋不断增长。下面是发愿偈：

【世世文殊师摄我，圆满教理窍诀力，

安住胜乘雪山巅，无畏狮音愿传扬。】

愿我生生世世之中皆能够得到文殊上师全知麦彭仁波切的摄受从而圆满了义教、胜义理与名言理，以及传承上师窍诀的智力。依靠这些力量安住于殊胜了义大乘之中，如雪山之巅的狮子王一般将无畏的狮吼声传扬于十方世界。

【此文由雪域唯一语自在狮子至尊上师全知麦彭文殊欢喜金刚赐略著基础之种子，唯首尾诸颂以自语补充，降阳洛珠江措（文殊智慧海）集录整理于自居吉祥协庆显密兴盛洲之学院。】

释：整理者说：此部论只有开头与结尾的颂词是他以自己的语言给予补充，论典的正文完全是全知上师麦彭仁波切所写。

【愿以此论成为了义大中观宗于一切方隅兴盛并永久安住之因。】

讲闻者回向：愿以这次讲闻本论的善根回向了义他空中观宗在十方世界兴盛广大，愿一切众生皆能泯灭二取迷乱之法，现前自生佛陀的果位。

如来藏大纲狮吼论思考题

释名与顶礼

1、对于论题具体解释：

(1) 说明如来藏的体相。

(2) 以所摄、隐覆、能摄三种义解释如来藏的意义。

(3) 说出显宗大乘经中所说的如来藏异名，并解释每种异名的含义。

(4) 解释大纲的直接义和引申义，此处如来藏大纲是指什么？为什么称之为大纲？

(5) 从哪个角度把本论比喻为狮子吼？

(6) 本论具有何种改造和救护的利益？

2、顶礼上师有什么必要？

3、本来无垢之心性，了义文殊勇士体，
以知正理锐利剑，斩断三有诸痴网。

(1) 解释本来无垢心性、了义文殊勇士和三有诸痴网的意义。

(2) 了义文殊和不了义文殊有什么差别？

(3) 从基道果的方面解释这一颂的意义。

(4) 因乘和果乘在宣说基和果的关系上有什么差别?

(5) 以所诠、必要、必要之必要、关系四个方面解释本颂。

(6) 这一颂如何从立誓的角度作解释?

引 言

4、论中说:“唯此遍行如来藏是一切诸佛所说密意的精华，也是显密诸法的关要。”请对此金刚句作具体解释。

5、论中说:“此相极其甚深，所以佛经中说纵然诸十地大自在者也如夜观色法般难以如实彻证，更何况诸平凡者呢?”

(1) 引佛经对这一句作证明。

(2) 既然第十地菩萨都难以彻证如来藏的体相，那对凡夫人宣说如来藏有何必要呢?

(3) 大乘经论都承许初地见道时即现证法界实相，这里却说第十地菩萨也如夜晚观色法一样难以如实彻证，两种观点是否相违?请以理解释。

6、(1) 什么是二谛无别？为什么说二谛无别是深复又深的关要？

(2) 对此关要没有生起信解会产生何种过失？

(3) 哪种人能对此关要生起信解？生起信解的利益是什么？

(4) 为什么把空性法界和光明智慧无碍双融的妙义比喻为胜妙甘露精华？

7、(1) 具体说明以什么方法才能了知佛所说的经典是无欺真实的圣教？

(2) 如何认定某经是了义经？

(3) 观察一部经典是否无欺及了义，有什么必要？请从正反两个方面解释。

(4) 为什么要契理说法？请从正反两方面解释。

安立有情具有如来藏·破斥他宗

8、写出《宝性论》中成立有情皆具如来藏的三种能立，并说明他宗对这三种能立如何解释？

9、(1) 诸有情　皆具如来藏　法身周遍一切境故

(2) 诸有情　皆能成佛　以实有空故

(3) 单空　是成佛种性　遍一切有法故

(4) 单空 是成佛种性 缘彼能断障故

以理具体分析他宗的能立是不定、相违、不成，还是极成?

10、从哪个角度说后代论师的单空种性说比随理唯识的种性说低劣?

11、承许单空种性的宗派说:“虽然在胜义中空性是一味的，但在名言中，土石等不能修道，以心则可修道成就，所以安立心的单空是成佛种性。”请以理破斥这种观点。

12、承许刹那有法心识与空性无别的实相是种性有何种过失? 请以理分析。

13、大乘了义经都承许“无变法界是佛性”，请问无变法界的施设处是什么? 在认识无变法界上自宗和他宗有什么差别? 错认法界本性会导致哪种过失?

14、解释名词: 极无所住。

15、为什么法身的一切功德只能承许是远离障垢之果呢?

16、请依本论金刚句简要描述如来藏的真实体相。

安立清净自宗

17、成立有情皆具如来藏的共同理与不共理有什么差别？对这两者写出三相理论。

18、如果一切相智是以因缘新生所作的无常法，应成哪些过失？请一一解释。

19、解释以下《金刚经》的颂词，并说明以此颂如何证明佛陀法身是无为法？

颂云："若以色见我，以音声求我，
是人行邪道，不能见如来。
应观佛法性，即导师法身，
法性非所识，故彼不能了。"

20、阅读《宝性论》，写出论中宣说如来法身是无为法的教证。

21、有人说："佛的智慧不可能是无为法，心与常法不是同一体性故，如果佛智是常法，则与数论外道的观点一致。"对此应如何解释？

22、如果说："能知与所知在单空上是一味，而且在单空上含摄轮涅一切显现法，所以单空在这些方面与大智慧相同，不能说是有为法、虚妄欺诳。"请指出这句话的错误之处。

23、既然现在众生相续中的佛性和当来成佛时的法身无二，为什么又说法身有现和不现的差别？两方面是否矛盾？

24、法身智慧是以何种方式安住在有情的相续中？

25、(1) 若疑：为何说如来藏上没有客尘，或者以客尘空？如来藏以客尘空，此空性是如来藏的空性，还是客尘的空性，如果是如来藏自性空，则不是他空的观点，如果是客尘的空性，则与如来藏无关。

(2) 又疑：此处客尘的空性是指毕竟无，还是指第二转法轮所说的无自性或离戏？

试对以上疑问作解答。

26、解释以下妨难：

(1) 经论中共许如光明与黑暗不能并存般，若有智慧必断障碍，现在凡夫相续中既具一切种智，为何不能断除二障？

(2) 如果说众生心和佛智二者是有法与法性的关系，那以现证法性的佛智也不能断除无明或迷乱，以有法不离法性故。

(3) 如果众生是佛，众生在地狱中受苦时，佛也应成有痛苦。

(4) 如果诸法本来正等觉，那一切众生都应见本来觉性，或者应成不必修道。

(5) 如果凡夫相续圆满具足一切法身胜义功德，则同于数论派因中有果的观点，应成吃饭即吃不净粪。若说二者不同，请说出二宗的差异。

27、对于第二理“真如无有差别故”，他宗与自宗的解释有什么不同?

28、如果由真如无差别就成立一切有情具有如来藏，是否应成无情的土石等也具有如来藏，以真如无差别的缘故。如果说仅以真如无别还不能成立，还需要加上能修道这一条，那是否此理成为不定理?

29、如果说法界如来藏无别遍行于一切众生相续，那一人消尽客尘而现前法身时，应当一证一切证，一切众生都成正觉，一净一切净，一切诸法普现清净，《华严经》也说如来成等正觉，于其身中普见一切众生皆成正觉，皆入涅槃，倘若如是，为何还有凡夫和轮回的杂染呢？请对此解释。

30、在佛境界中有没有不清净显现？如果有应成不是一味正等觉的自性，如果无应成佛不是一切种智，对此应如何回答？

31、为什么佛不离见大清净的同时能平等无杂无误地照见六道众生的一切显现？

32、对于四种道理，一一解释。并说明《宝性论》成立众生皆具如来藏的三大理论分别是何种道理？为什么？这三大理论在抉择的角度上有什么不同？

33、般若经和《中论》、《入中论》等经论仅仅以空性成立究竟一乘，本论讲唯以如来藏成立才能成立究竟一乘，这两种说法是否矛盾？请说明理由。

34、自空中观说的非一非异和三转法轮经论当中讲的世俗与胜义非一非异在意义上有什么不同？

35、从哪个角度讲第三转法轮比第二转法轮殊胜？既然第三转法轮超胜第二转法轮，为什么遍智龙钦绕降说对二者不须取此舍彼？《解深密经》讲第二转法轮尚非了义，第三转法轮是真了义，遍知龙钦绕降说二者都是了义，两种说法是否矛盾？为什么？

36、请说明如来藏在众生相续中安住的相，如果如来藏如枣依盘般住于五蕴笼中，将会有什么过失?

遣除颠倒分别

37、为什么说“如来藏自体不空谛实，则彼决定恒时不能成为心的法性、遍行一切境、一切时恒常、不可思议以及诸功德一切无偏显现”?

38、为什么说“如来藏自体不空谛实”以胜义量和名言量都不能成立?

39、第三转法轮所讲如来藏不空谛实是从什么角度宣说的?

40、解释以下教证的意义:

(1) 浊时将生不求法，求利不禁于三门，
自言善学菩提者，乐说一切为空性。

(2) 空性无生亦无作，无见无来亦无去，
吾等缘此学空性，如是说者乃法贼。

(3) 若执无法时，凡夫妄念缚。”

(4) 亦执蕴空行有相，菩萨未信无生处。

(5) 量非有常性，达有事量故，
由所知无常，彼不坚性故。

41、经论中宣说一切种智是无常，这是对何种人依何种量以何种理成立？这样宣说一切种智是无常有什么必要？

42、经论中宣说一切种智是大常，这是对何种人依何种量以何种理成立？为什么对一切种智或如来藏安立大常之名？

43、观如来身是无常会产生什么过失？

44、什么是证悟胜义之见？什么是以名言量观察善加辨别的不颠倒智？有些经上说不成立所知、所断、所修、所证，或者不成立谛实、非谛实、有与无，有些经又说所知、所断、所修、所证，或者谛实与非谛实、有与无等，两者是否矛盾？为什么？

功德与过患

45、为什么对甚深如来藏之相闻后仅生胜解信也超过一般布施、持戒、修定的所有功德？

46、解释教证：

(1) 于我此智慧，愚夫心生疑，
　　不能住此境，如射空自坠。

(2) 如是彼等愚人将堕恶趣，为魔加持故，觅求彼过，于如来所许说法之人亦欲觅求过失。

(3) 显扬善说圣法时，具罪之人执非理，
无信于法生疑虑，俱胝劫中成痴狂，
心无信故成罪人，心嗔不护他人意，
舍弃一切精华已，无信心故取渣秽，
倨傲以及恒具慢，无有信心不敬他。

他空承许狮吼论思考题

1、在自空中观和他空中观中都有以下的名词，请区分它们的定义。
(1) 胜义和世俗　(2) 谛实
(3) 空和不空　(4) 常　(5) 空基

2、请分析自空和他空的体性。

3、在他空宗中，举出邪与正的种类、相似与真实的种类，并说明邪与正、相似与真实的差别所在，对于自空宗也作如是的分析。

4、从什么角度说了义的他空大中观宗具有极为深广

的秘密要诀?

5、解释论名:他空承许狮吼论(对于“他空”、“承许”以及“狮吼”要作具体的解释)。

6、为什么不了知一切法无自性就不能抉择世俗以自体空、胜义以他空的道理?

7、说明两种安立二谛的方式。

8、解释颂词:

(1)犹如火浣衣,为众垢所污,
投于猛火中,垢焚非衣损。
如是光明心,为贪等垢染,
智火烧其垢,非彼光明性。

(2)所观蕴空性,如蕉无实义,
具殊胜相空,与彼者不同。

具殊胜相之空性与所观五蕴之空性有什么不同?

9、(1)解释名词:遮一之异体。

(2)为什么以实相现相是否相同所安立的二谛是遮一之异体的关系?

(3)为什么应成派随顺世间将二谛安立为一本体异反体的关系?

10、请在名言中以理建立胜义以自体不空的观点。

11、为什么说若在名言中胜义以自体空，则将失坏二谛?

12、既然他空宗也承许超越破立的法界，为什么又要遮破所破、建立所立呢?

13、如果在名言中一切都平等遮破会造成什么过失?请举三个例子作具体的解释。

14、他宗妨难:“你们他空宗说世俗轮回是空、胜义涅槃不空，这样一者无另一者有，或者一者非谛实一者谛实，应成轮涅平等不成立的过失。”请对此以理回答。

15、为什么以后代中观论师所说的“柱子以柱子不空，柱子以实有空”的观点将成（1）现空二法何时也不双融，（2）有寂平等从二谛的角度何时也不可能成立，（3）在其胜义上没有少分身智功德等。

16、（1）安立“瓶等显现自体不空，唯以实有空”有何种过失?

（2）安立“胜义以胜义空，唯以世俗空”有何种功德?请作具体的分析。

17、为什么说他空宗所说的谛实以及对谛实义产生实有之想不是理所破和道所破?

18、为什么说常不一定是常见，说断不一定是断见，说有说无不一定是有边和无边的戏论?

19、由“柱子以柱子不空、柱子以实有空”的观点，为什么会成立无有二取和无有二执是实相与现相不同的迷乱识的结论?

20、对于承许胜义无实有和离戏论的他宗所放的过失，请以同等理破除。

(1) 以世俗空不堪为空性，以修遮破迷乱世俗不堪为修持空性。

(2) 如果如是胜义从本体上已成立无实有和离一切戏论，以此还不堪为空性，那仅仅以所谓胜义不空的名言安立的词句也应成执空性为有事的不可解救之见。

21、(1) 胜义理论和名言理论有什么差别?

(2) 胜义理论有哪两种? 名言量有哪两种?

(3) 胜义理论和胜义智慧有什么差别?

22、(1) 说出观现世量的因、体、作用和果。

(2) 说出净见量的因、体、作用和果。

(3) 只具有观现世量而不具有净见量的有情是哪些? 为什么他们不具有净见量?

(4) 何人具有净见量？净见量的不共自境是什么？

23、(1) 如果名言没有观现世量和净见量这两种正量，应成何种过失？

(2) 如果在观察胜义方面，只有观察相似胜义——单空的正量，应成何种过失？

24、为什么不具足四种理论的人，将会从四依中颠倒？

25、为什么应当依法不依人、依义不依语、依了义不依不了义、依智不依识？请以理说明。

26、对于在明空无为法的如来藏界之中，显宗和密宗、二转法轮和三转法轮、龙树菩萨和无著菩萨的密意将成一味，请作解释。

27、对于同一水，地狱见为烊铜水，饿鬼见为脓血，人见为水，天见为甘露，菩萨见为玛玛革佛母，佛的尽所有智见为无量清净量。

(1) 以暂时来说，如何安立正量与非量？何者是名言的实相？以究竟来说，何者是正量？何境是名言的实相？

(2) 以观察名言量，直接建立一切显现在实相中是如来藏光明。

28、请说明圣者净见量和佛陀净见量的差别。

29、请以教理断除以下疑惑：

（1）如果一切有情都具有佛的自性，那老狗也应成具有三十二相八十种好的如来，并且佛也应成转生地狱等，有很多过失。

（2）在他空宗的论典中直接宣说了如来藏谛实以及有我的存在，以承许如来藏谛实故，应成有事宗；以承许我故，应成外道宗。

（3）以教理可以成立“宣说如来藏是不了义的说法”，教如《楞伽经》云：“世尊告曰：大慧，我所宣说如来藏者，不同外道所说神我。大慧，如来应正等觉，是于空性、实际、涅槃、不生、无相、无愿等句义说名如来藏，为除愚夫无我恐怖。由如来藏门，显示无分别处无相境界。大慧，现在未来诸菩萨摩诃萨，不应执我。”

尚未定稿　请勿翻印